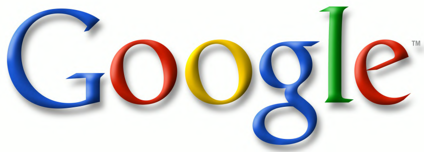

Google



wurden, wissen wir nicht. In den apostolischen Canones wird bestimmt, daß sie in der vierten Woche nach Ostern und im Herbste gehalten werden sollten. Jedoch kann dieser Canon erst im dritten Jahrhundert entstanden sein.

Die Synoden waren von größtem Nutzen, besonders hinsichtlich der Disciplin und des Kampfes gegen die Häretiker, wie der Befestigung der Gläubigen. Die besten Gesetze, welche die jetzige Kirchengesetzgebung auszeichnen, giengen von ihnen aus. Sind Mehrere beisammen, so schämt sich ein Einzelner, übermüthig zu sein; die Weisheit des Einen theilt sich Allen mit, und die Begeisterung des Einen entflammt auch die Andern zu gleicher Begeisterung.[1]) Und dann muß stets angenommen werden, daß der heilige Geist auch kleinern Synoden seinen Beistand nicht versagen werde.

Von folgenden Synoden haben wir noch schriftliche Ueberbleibsel.

a) den Synodalbrief an Cornelius unter Cyprian 252.

b) ein Synodalschreiben über die Ketzertaufe unter Cyprian 253.[2])

c) ein Synodalschreiben in Betreff zweier spanischer Bischöfe unter Cyprian 253.[3])

d) 254 über die Ketzertaufe unter Cyprian;

e) 255 an Papst Stephanus über dieselbe, und noch einmal 255 über dieselbe, da 86 Bischöfe zugegen waren.

f) 270 die dritte Antiochenische Synode gegen Paul von Samosata.[4])

g) die Synode von Elvira 305.[5])

h) die von Neucäsarea 306.[6])

---

[1]) Möhler über die Synode von Mainz 813. — Wörner-Gams, J. A. Möhler, S. 204.

[2]) Hefele: C.-G. I. S. 85—107.

[3]) Gams, K.-G. v. Spanien I. S. 236—264.

[4]) Hefele: S. 109 - 117.

[5]) Ferd. Mendoza: De confirmando cor[illegible] 1. III. 1593 Concilium Illiberitanum, adjunctis Mende[illegible] Gonzalez Tellez. Lugd. 1665. fol. — [illegible] ed. 1, 1693, T. I, p. 310. — Ed. 2, [illegible] der Commentar von Gonz. Tellez wie[illegible] Spanien, II. 1. S. 1—136.

[6]) Nach Hefele zwischen 31[illegible]

i) die von Ancyra[1]) 310, und
k) die von Arles, 314.[2])

§. 6. Primat der römischen Kirche.[3])

Petrus wurde von Christus zum Haupte seiner Kirche aufgestellt, und **Petrus** übte diese Würde, die auch auf seine Nachfolger in der römischen Kirche überging. Die Geschichte der ersten drei Jahrhunderte liefert uns zwar keine Schriften, die eigens hierüber verfaßt worden wären; aber es gibt doch viele Zeugnisse dafür, deren erstes sich in den Briefen des heiligen Ignatius findet, welcher die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes nennt (ep. ad Roman.) Der heilige Ignatius äußerte sich so zu der Zeit, da sich die ersten gnostischen Bewegungen kundgaben, wo es nothwendig geworden war, zu zeigen, daß Einheit überall nothwendig sei. Da die Gnostiker nur eine unsichtbare Kirche annahmen, so mußte Irenäus in seiner Schrift gegen die Häresien ebenfalls die Einheit und den Primat der Kirche hervorheben. Er beruft sich auf die römische Kirche; denn, sagt er, wer die Lehre dieser Kirche kennen gelernt habe, habe die aller Kirchen kennen gelernt. Sie ist von Petrus und Paulus gegründet, fährt er fort, und sagt deßwegen so, weil manche Häretiker, wie die judaisirenden, den Paulus verwarfen, und nur den Petrus annahmen, wieder andere den Petrus verwarfen, und den Paulus über alle andern Apostel erhoben. Irenäus sagt daher: von Petrus und Paulus sei diese Kirche gegründet (3, 3. fragm. ad Flor.). Indem beide Apostel sie gründeten, können die Gnostiker um so weniger anstehen, sich in dieser Kirche über die apostolische Lehre zu vergewissern. Endlich fügt Irenäus noch weitere Prä[illegible]zu. Er sagt: Ad hanc ecclesiam propter

---

[1]) Nach Hef[illegible] 14. S. 188—210, nach [illegible], Tillemont und und Remy Ceillier. [illegible]

[2]) N. Mün[illegible] das erste Concil von [illegible] der Bonner Zeitschrift f. Philosoph[illegible] Theologie H. 9, 78; [illegible] 27, 42. — Hefele, [illegible] 170—186. — R[illegible] quiae sacrae. To[illegible] 303 sq. — Nolte: [illegible] Tüb. Theol. Quar[illegible] 7. S. 51—55.

[3]) Möhler: [illegible] Kirche. S. 260[illegible] oskovany: De [illegible] rom. pont[illegible] 4. — Kenr[illegible] Primat des apo[illegible] [illegible]les. Renn[illegible] Maassen: [illegible] des Bischofs [illegible] [illegible] alten [illegible] Bonn 18[illegible]





Kirchengeschichte

von

Johann Adam Möhler.

Herausgegeben

von

Pius Bonifac. Gams

O. S. B.

Erster Band.

Erster Zeitraum.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1867.

Vorrede.

Nach dem Tode Theodor Katerkamp's († 8. Juni 1834) wurde an Möhler der Antrag gestellt, die Kirchengeschichte desselben fortzusetzen. Möhler lehnte dankend ab, aus zwei Gründen: Er sei etwa so weit, als Katerkamp gekommen, bis zum Tode des heiligen Bernhard, Jahr 1153, mit sich selbst in seinen kirchengeschichtlichen Studien und Anschauungen im Reinen, und er sei Willens, seine eigene Kirchengeschichte herauszugeben.

In Tübingen, wo Möhler an zwölf Jahre Kirchengeschichte vortrug, vom Herbste 1823 bis Frühjahr 1835, behandelte derselbe jedes Jahr die ganze Kirchengeschichte bis zur Gegenwart, also etwa bis zur Julirevolution, natürlich nur in gedrängter Kürze. In München gelangte er in zwei Jahren, Herbst 1835 bis 1837, nur bis zum Ende des Mittelalters, hätte aber wohl die neuere Zeit noch behandelt, wenn er nicht durch eine längere Krankheit im Anfange des Wintersemesters $18^{36}/_{37}$, sowie durch seine Reise nach Meran im Juni 1837 daran gehindert worden wäre.

Von seinen Vorträgen in Tübingen sind noch ziemlich viele Aufzeichnungen vorhanden, ebenso von den in München gehaltenen. Das anerkannt beste und vollständigste Exemplar

der Vorträge Möhler's in München war Eigenthum des Direktors, spätern Domcapitulars, Fr. Wiedemann. Bei dem Tode Wiedemanns — 20. Januar 1864 — fand sich dieses Manuskript, 266 Bogen, mit großer Genauigkeit und seltenem Fleiße geschrieben, und wurde in seinem literarischen Nachlasse versteigert.

Nach dem Tode Möhler's waren gemäß seiner letztwilligen Verfügung dessen Manuskripte, mit Ausnahme der über den Römerbrief und die Patrologie, dem Direktor Wiedemann übergeben worden. Es kann kein Zweifel sein, daß sich darunter auch die Manuskripte Möhler's über die Kirchengeschichte befunden haben; aber unter den nach dem Tode Wiedemann's noch vorhandenen, sehr zahlreichen Manuskripten Möhler's, welche der Bibliothek des Georgianums dahier einverleibt wurden, haben sie sich nicht mehr vorgefunden. Ich habe dieselben durchgesehen und gefunden, daß sie theils Materialien, theils Entwürfe und Reinschriften schon gedruckter Werke und Abhandlungen Möhler's enthalten.

Wiedemann schrieb die Kirchengeschichte Möhler's schon zu dessen Lebzeiten; als Direktor des Georgianums erbat er sich zu diesem Zwecke die Hefte mehrerer Zuhörer, die ihm die genauesten schienen. Darunter sind genannt: K. Th. Senestrey († 1840), Michael Leibenger († 1857), von diesem das Meiste; Epple, Ant. Steichele, der Geschichtschreiber des Bisthums Augsburg, und A. — Daß Wiedemann die Citate in Möhler's Kirchengeschichte nachgesucht, ist mir mehrfach versichert worden. Ob er überhaupt den Plan hatte, die Kirchengeschichte Möhler's herauszugeben, ist zweifelhaft. — Auf meine Anfrage an mehrere ehemalige Zöglinge und Freunde Wiedemann's, welchen Zweck sich derselbe überhaupt dabei vorgesetzt habe, wurde mir die Antwort gegeben, es sei ohne

Zweifel sein Wunsch gewesen, die Kirchengeschichte Möhler's zu retten und für die Zukunft zu erhalten.

Die mir vorliegenden Hefte über die Kirchengeschichte der neueren Zeit, über welche Möhler in München keine Vorträge gehalten hat, lassen wenig Zweifel übrig, daß Wiedemann Möhler'sche Manuskripte hierüber vorgefunden und abgeschrieben habe. Dieses Manuskript über die neuere Zeit, welches bis zum Jahre 1833 reicht, weist aber eine bedeutende Lücke nach. Das Fehlende mußte durch Vorlesungen, die Möhler in Tübingen gehalten, ergänzt werden. — Ich selbst war früher nur im Besitze der Vorträge Möhlers über die drei ersten Jahrhunderte, und wollte nur diese herausgeben; weil ich es aber schwer erklärlich fand, daß dieselben seit achtundzwanzig Jahren von keinem Anderen herausgegeben worden, und die Besorgniß nahe lag, es möchte der Inhalt theilweise veraltet sein, so wollte ich das Gutachten zweier Kirchenhistoriker einholen, deren einer von der Verlagshandlung, der andere von mir bezeichnet werden sollte. Von Letzterem, der in gar keiner Beziehung zu Möhler steht, erwartete ich ein verneinendes Gutachten. Da es aber ebenfalls bejahend ausfiel, so glaubte ich zunächst die drei ersten Jahrhunderte herausgeben zu dürfen. — Aber während ich mich mit der Arbeit beschäftigte, gewann sie einen Reiz für mich, und ich war nun bereitwillig, sie fortzusetzen.

Neben dem Manuskripte Wiedemann's, welches in den Besitz der Manz'schen Buchhandlung übergegangen war, waren mir zur Vergleichung noch andere Aufzeichnungen, unter anderen von Domcapitular A. Steichele, Schulinspektor Pf. Rothhammer in Winterrieden, Pfarrer Meyer u. m. A. bereitwillig mitgetheilt worden. — Durch die Güte der Herren Pfarrer Willibald Lauter und Schulinspektor Pf. Pfister in der Diöcese Rottenburg erhielt ich zur Vergleichung und Ver-

vollständigung die von Möhler in Tübingen gehaltenen Vorträge.

Obgleich nun hier nicht Möhler's druckfertiges Manuskript, sondern zum größern Theile nur seine nachgeschriebenen Vorträge über Kirchengeschichte mitgetheilt werden, so glaube ich dennoch ein Recht zu haben, das hier erscheinende Werk die Kirchengeschichte Möhler's zu nennen. Es ist die von ihm vorgetragene Geschichte und sein geistiges Eigenthum. So sind auch in den letzten Jahren verschiedene Werke über Kirchengeschichte nach dem Tode ihrer Verfasser herausgegeben worden, welche keineswegs zu Lebzeiten derselben druckfertig waren.

Die von mir gemachten Zusätze sind durch kleineren Druck zu unterscheiden; sie beschränken sich vorwiegend auf die Angabe der Literatur. — Die Eigenschaften, welche die Schriften Möhler's so anziehend machen, wird man auch in diesem neuesten und letzten Werke desselben nicht vermissen. Möge dasselbe nicht bloß das Andenken des unvergeßlichen Lehrers erneuern, sondern auch dazu beitragen, den lebendigen Glauben und die Liebe zu dem Herrn und seiner heiligen Kirche zu wecken und zu beleben.

St. Bonifaz in München, 16. Juli 1867.

Pius Bonifac. Gams
O. S. B.

Inhalts-Verzeichniß.

Erster Zeitraum.

Erste Periode.

Von Christus bis auf Constantin den Großen.

Erstes Kapitel.

Von der Stiftung und Ausbreitung der christlichen Kirche.

Zweites Kapitel.

Von den Sekten.

Drittes Kapitel.

Erklärung und Vertheidigung der kirchlichen Dogmen. — Entstehung und Fortgang der katholischen Wissenschaft. — Entwicklung der Verirrungen des Origenes.

Viertes Kapitel.

Die Verfassung der Kirche.

Zweite Periode.

Von Constantin dem Großen bis zum Jahre 680.

Erstes Kapitel.

Aeußere Geschichte der christlichen Kirche.

Zweites Kapitel.

Sekten und Spaltungen.

Drittes Kapitel.

Verfassung und Regierung der Kirche.

Viertes Kapitel.

Anhang.

Einleitung.

Der christliche Begriff der Geschichte überhaupt
und der
Begriff der christlichen Kirchengeschichte insbesondere.

Wenn wir die mannigfaltigen Schicksale der Menschheit betrachten, den Schmerz, die Freude und Erquickung der Völker im Verlaufe der Zeit, das Entstehen und Vergehen von Völkerstämmen, von ganzen Völkern, Staaten und Reichen, das mühsame Emporblühen hoher Bildung aus tiefer Rohheit, den Untergang der Cultur und das Zurücksinken in wilde Barbarei, wenn wir den verschiedenen Charakter der Religionen, ihren Ursprung, ihr Wesen, ihren Werth oder Unwerth, ihre oft schneidenden Widersprüche unter sich, und wenn wir die so entgegengesetzten wechselnden Begriffe von Tugend und Sittlichkeit betrachten, und ernst dieses erwägen, dann drängt sich mit Gewalt eine Frage auf:

Was ist Alles dieses? wo soll es damit hinaus? Ist es ein Gewirr ohne Sinn und Verstand, ist Alles ein bloßes Spiel des Zufalles in der Welt, oder waltet etwa ein höherer, vielleicht in ein tiefes Geheimniß gehüllter Geist, hat Alles einen bestimmten Ausgang, und ein sicheres, besseres Ende, oder ist das Eine und das Andere unserm Auge schlechthin verborgen?

So fragt sich ein Jeder, der Geschichte studirt, wenn er nicht ganz dumpfen Geistes ist, und über den niedern Standpunkt sich nicht emporgeschwungen hat, und hier nicht etwa einen Kitzel für zwecklose Wißbegierde oder Unterhaltung, oder auch eine Rüstkammer für Klugheitsregeln zu suchen und zu finden pflegt.

Diese Frage wurde in der vorchristlichen Zeit niemals gestellt, von Griechen und Römern wurde sie nicht aufgeworfen. Wir begreifen

dieß auch, denn sie konnte nicht aufgeworfen werden. Es machte sich auch hier der Mangel des christlichen Begriffes der Vorsehung, einer höheren Leitung der Dinge geltend. Die heidnischen Religionen waren sammt und sonders nicht teleologisch, der Begriff eines höchsten Gottes fehlte überall. Waltete doch über den Göttern selbst das Schicksal, eine Macht, von welcher noch Niemand im Stande war, einen Begriff zu geben. Es ist dieß ein finsteres Fatum ohne jegliche Spur des Lichts, und steht umhüllt da. Die Götter sind selbst, nach ihrer Kosmogonie aus der Nacht und aus dem Fatum hervorgegangen, und wissen daher nicht, wie lange ihre zufällige Macht währt, und ob sie nicht in dieselbe Nacht wieder zurückkehren werden. In der That sind sie auch in eine tiefe Nacht wieder zurückgesunken. Sie sind wirklich aus einer grundlosen Finsterniß emporgegangen, aus der Nacht des menschlichen Geistes, welche durch die Entfaltung der Ursünde über ihn ausgebreitet wurde. Als Licht an die Stelle der Finsterniß trat, verschwanden auch die verworrenen dunkeln Göttergestalten als Produkte der Nacht. Nur in einigen Tragödien scheint der Begriff des Fatum und des Zeus sich vereinen zu wollen, wobei in andern beide Begriffe sich feindselig begegnen. Unter diesen Umständen war es nicht möglich, von einer göttlichen Weltregierung zu wissen, und auch auf das Gebiet der Geschichte diesen Begriff überzutragen.

So wurde keine Bedeutung und kein Zusammenhang in das Ganze gebracht. Wer kann wohl auch, ohne von innerster Trauer erfüllt zu werden, ein Orakel lesen, wie das, welches dem Crösus gegeben wurde? Selbst die Götter können ihm nicht helfen, denn sie selbst können dem Schicksale nicht entgehen. Durch das Christenthum also wurde Licht in die finstere Masse der Geschichte geworfen. Gleichwohl müssen wir staunen, daß uns viele Begriffe von Geschichte dargeboten werden, welche mehr oder weniger auch aus der heidnischen Nacht hätten hervorgehen können. — Wie ist nun der christliche Begriff der Geschichte zu bestimmen?

Durch wenige Bemerkungen scheint nachgewiesen werden zu können, daß von den Grundanschauungen des Christenthums aus der Begriff muß festgestellt werden:

„Die Geschichte ist der in der Zeit sich entwickelnde ewige Plan Gottes mit der Menschheit, sich in ihr durch Christus eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgehend aus freier Huldigung der Menschen selbst.“

Daß in der Geschichte ein ewiger Plan Gottes verwirklicht werden soll, ist unmittelbar mit den dem Christenthum wesentlichen Begriffen einer göttlichen Weltregierung, eines Reiches Gottes auf Erden, von selbst gegeben, daß aber der ewige Plan Gottes darin besteht, sich eine würdige Verehrung und Verherrlichung unter den Menschen zu bereiten, ist nicht weniger klar ausgesprochen in den biblischen Stellen von einer göttlichen Vorsehung, obgleich weniger beachtet. Die Schrift kommt immer darauf zurück, daß schon der Zweck der Weltschöpfung kein anderer sei, als die Verherrlichung und der Ruhm Gottes. Wem sind die Worte unbekannt: Nicht uns, o Herr! nicht uns, sondern Deinem Namen gib die Ehre. (Ps. 113, 1.)

Gott kann in seinen Handlungen als das absolute Wesen keinen andern Zweck haben, als sich selbst; in diesem sind alle andern Zwecke zusammengefaßt und aufgehoben. Gott würde sich selbst aufheben, wenn er Zwecke außer sich erreichen wollte. Da Alles von ihm ausgeht, geht Alles auch auf ihn zurück; und ist die ganze endliche Welt eine Offenbarung seines Wesens, seiner Herrlichkeit: so ist auch höchste Bestimmung der mit Vernunft begabten Geschöpfe, dieses mit Bewußtsein auszusprechen. Wir, die endlich bedingten Wesen, können uns die Verherrlichung Gottes zum höchsten Zweck setzen, eine Darstellung Gottes zu sein, seine Herrlichkeit zu verkünden in unserm ganzen Leben, Wirken und Wollen, die Macht, Weisheit und Güte Gottes zu preisen. Was können wir Würdigeres auch nur denken? Nur wenn wir uns selbst vergöttern wollten, können wir hierin nicht unsern höchsten Zweck, und auch den der ganzen Weltschöpfung anerkennen. Der Plan, den Gott in der Geschichte ausführen will, kann kein anderer sein, als sich selbst eine würdige Verherrlichung zu bereiten durch seine Geschöpfe.

Die eine Hälfte der Geschöpfe verherrlicht Gott dadurch, daß sie sind und wie sie sind. Die bewußtlose Schöpfung trägt in Allem, wie sie uns erscheint, das wenn auch jetzt nach dem Falle verdunkelte Bild der göttlichen Herrlichkeit und Majestät; aber die andere Hälfte der Geschöpfe, die freie und bewußte, soll, was der übrige Theil mit stummer Nothwendigkeit vollzieht, mit freier Selbstbestimmung ausführen. Diese Verherrlichung Gottes bedarf aber selbst wieder der Vermittlung durch Gott. Der Apostel Paulus sagt im Briefe an die Kolosser: (1, 15) — Christus ist das Bild Gottes, des Unsichtbaren, und erzeugt vor aller Schöpfung; denn durch ihn ist Alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, alle Macht und

alle Gewalt; durch ihn und für ihn ist Alles geschaffen; er war der Erstgeborne vor Allen und in ihm besteht das All. — So sehen wir den ewigen Logos des Vaters, den Sohn Gottes, gleichen Wesens mit dem Vater und Gott mit ihm, als den Träger und Mittelpunkt des gesammten Universums.

Er ist es, durch den alle Zwecke, welche Gott durch die Schöpfung erreichen will, vermittelt werden, durch ihn und nach ihm ist Alles geschaffen, aus seiner Kraft ist Alles hervorgegangen, und sein Bild ist Allem eingeprägt, besonders aber den mit Vernunft begabten Geschöpfen; denn er, die absolute Vernunft ist es, an dem Alles, was überhaupt vernünftig ist, wenigstens einen schwachen Antheil nimmt. Daher haben viele Kirchenväter ganz vorzugsweise den Menschen das Bild des Logos genannt. Den Logos wiederstrahlend in seinem ganzen Wesen, was konnte der Mensch an sich anders sein, als eine Manifestation Gottes, geschaffen zu seiner Verherrlichung, verkündend in seinem ganzen Wesen Gottes Macht, Güte und Herrlichkeit? Das war der paradiesische Mensch. Aber der Mensch ist in Adam gefallen, und er fiel gerade dadurch, daß er wollte werden, wie Gott, und eben damit war der Zweck seines Daseins vernichtet. Mit der Vernichtung seines Zweckes war der Mensch selbst auch an sich der Vernichtung anheimgefallen, er war des Todes würdig geworden, — er wurde ihm auch angekündigt.

In der That konnte nichts anderes folgen, wenn nicht der Sohn, von Ewigkeit voraussehend die Schuld und den Mißbrauch der Freiheit des Menschen, sich auch von Ewigkeit her dargeboten hätte, Mensch und Versöhnungsopfer für den Menschen zu werden, den Menschen zu erlösen, und es ihm dadurch wieder möglich zu machen, seinen höchsten Zweck zu erreichen. Darum heißt der Sohn in der heiligen Schrift „das Lamm, das von Ewigkeit her geschlachtet wurde.“ Apoc. 13, 8.

Von nun an, da das Menschengeschlecht seine Schöpfung, so auch seinen Fortbestand der Erlösung des Sohnes Gottes verdankt, bezieht sich jedes Schicksal der Menschheit auf ihn. Alles wird vor seiner Menschwerdung so geleitet, daß der Mensch vorbereitet werde zu seinem Empfange. Sobald er aber persönlich in der Mitte der Geschichte aufgetreten, als Mensch erschienen ist, so kann die ganze Bedeutung der Geschichte wieder nichts anders sein, als den ganzen Reichthum der Gnade und Wahrheit, den er brachte, zur Entfaltung im Laufe der Zeiten zu führen. Christus ist also der Ausgang und Endpunkt, darum aber auch der Mittelpunkt der Geschichte.

Betrachten wir noch einige Stellen der heiligen Schrift, um uns das Gesagte recht klar zu machen: 1 Cor. 3, 22. 23. — sagt Paulus: „Alles, Welt, Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges ist Euer, ihr aber seid Christus, Christus aber Gottes." Paulus will mit diesen Worten, wie wir aus dem ganzen Zusammenhange ersehen, sagen, sogar alle Schicksale, alle Weltereignisse, was sich immer begibt, ist für euch Gläubige, für euch, die ihr zum Glauben an Christus berufen seid. Ihr seid aber auch nicht euch Selbstzweck, ihr gehört Christus an, Christus selbst aber ist als Menschensohn Gottes. Die Verherrlichung Gottes ist der höchste Zweck alles seines Wirkens und Leidens.

Im 8. Kapitel (28—30.) des Römerbriefes sagt derselbe Paulus: „Wir wissen, daß für die, welche Gott lieben, alles zum Besten wirken muß, denn sie sind nach dem ewigen Rathschlusse berufen; denn diejenigen, von denen Gott vorhergewußt hat, daß sie dem Bilde seines Sohnes gleichförmig würden, hat er auch vorherbestimmt, und die er vorherbestimmt, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerechtfertigt, und die er gerechtfertigt hat, hat er auch beseligt."

Paulus sagt hier, daß der ewige Rathschluß Gottes sei, daß die Menschen dem Bilde seines Sohnes gleichförmig würden, daß sein Bild ihnen eingebildet würde, daß dieß der Rathschluß Gottes sei, der unerschütterlich feste und einzige in der Geschichte, daß darum, weil dieser Rathschluß durchgeführt werden mußte, alle Weltereignisse im Großen, wie im Kleinen, alle Schicksale der Völker wie der Welttheile zu seiner Vollführung beitragen müssen, so wie auch der Einzelne, der in diesen göttlichen Rathschluß eingeht, durch alle Weltereignisse nur befestigt werden könne in seiner Verbindung mit Gott.

Alle Weltereignisse sind nur auf die Gründung der christlichen Kirche, auf ihre Erhaltung und Verbreitung gerichtet. Wer ihr angehört, ist ewig mit Gott durch Christus verbunden. Dieser Zweck kann nicht vereitelt werden. Der Zweck der christlichen Kirche aber ist die Verherrlichung Gottes, und so ist der ganze Zweck der Kirche nichts anders, als durch Christus Gott eine würdige Verehrung zu bereiten.

Die ganze Geschichte theilt sich dem Gesagten zu Folge in zwei Hälften. Die Periode vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes bezeichnet der Apostel Paulus, Röm. 1, 21. also: Obgleich sie Gott kannten (wenigstens erkennen konnten), so haben sie ihn doch nicht

als Gott verherrlicht, sondern ihre Gedanken wurden eitel und ihr thöricht Herz verfinstert; sie meinten sich weise, waren aber Thoren, sie veränderten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in das Bild eines vergänglichen Menschen, der Vögel und Thiere und Schlangen u. s. w.

Der Charakter der ersten Periode der Menschengeschichte ist also Entheiligung Gottes, Nicht-Anerkennung, Nicht-Verherrlichung desselben, damit aber zugleich die Entheiligung des Menschen, Herabwürdigung seiner selbst, Irrthümer, Laster, Verbrechen aller Art.

Beides, die Entehrung Gottes und die Herabwürdigung des Menschen selbst ist eines und dasselbe, immer zugleich gegeben. Dem Menschen ist nämlich nie besser gedient, als wenn er im Dienste Gottes steht. Gibt der Mensch diesen auf, dann wird er eben der Knecht der Sünde. Mit der ersten Periode der Nichtverherrlichung Gottes also zugleich tiefe Herabwürdigung des Menschen; aber eben diese erste Periode sollte zugleich Vorbereitung für die zweite sein. Eben durch die tiefe Herabwürdigung sollte der Mensch aufmerksam werden auf das Elend, auf den Jammer, den er sich selbst durch seine Verherrlichung zugezogen hat. Es sollte die Sehnsucht nach Befreiung aus diesem Elende erweckt, und damit sollte der Glaube an den Erlöser vorbereitet werden. Ueberall nun, wo in der Menschheit durch Erwägung ihrer jammervollen Entwürdigung diese Sehnsucht nach Erlösung geweckt und daher der Erlöser wirklich aufgenommen wurde, dort ist die alte Zeit vorüber und die neue ist angebrochen. Wo aber diese Anerkennung bis zur Stunde noch nicht erfolgt ist, besteht auch die alte Zeit noch fort. Selbst wenn hier und dort in Mitte der Christen selbst das Schicksal der Menschen sollte eingetreten sein, wie vor Christus, wenn sie nämlich da und dort ihre Entwürdigung auch mitten unter den Christen nicht einsehen, und den Erlöser verwerfen, so gehören auch alle diese wieder der alten Zeit an, sie sind zurückgefallen in die alte Zeit, aus einem höheren Standpunkt herabgesunken in einen weit tiefern. Ueberall dagegen, wo die Sehnsucht nach Befreiung aus tiefem Elend in den Herzen eingetreten ist, da ist die zweite Hälfte der Geschichte eingetreten.

Man sieht aus dem Gesagten, daß das Ganze dahingerichtet ist, die Selbstverherrlichung des Menschen zu verhindern, so daß er in seiner Geschichte nur sich selbst sehen möchte. Nicht sich, sondern Gott soll er schauen.

Betrachten wir hienach eine Menge von Begriffen, die von der

Geschichte aufgestellt zu werden pflegen, so werden wir in den Stand gesetzt sein, diese von selbst zu beurtheilen. Wenn gesagt wird, die Geschichte sei eine Erzählung der Begebenheiten im (mit dem?) Menschengeschlechte, und der Schicksale des Menschengeschlechtes, so ist dieß ein gehaltloser Begriff; das weiß wohl Jeder von selbst, daß die Schicksale der Menschen erzählt werden, aber wo es hinaus wolle, was diese Schicksale wollen und haben, ist nicht ausgesprochen.

Wenn die Geschichte des Menschengeschlechtes beschrieben wird als eine Entwicklung des Menschenkeimes *zu seiner Reife*, so ist damit wohl etwas Wahres gesagt, aber man sieht, daß hier der Mensch, nur der Mensch in's Auge gefaßt wird, gleich als hätte eben die ganze Geschichte nur seine Verherrlichung zum Zwecke.

Der Mensch, der ursprünglich klein war, soll groß werden und herrlich werden im Verlaufe der Jahrhunderte. Er, der der Barbarei anheim gegeben war, wie man sich vorstellt, soll sich herausarbeiten durch eigene Kraft und Macht, durch den Conflikt der Gegensätze, und emporschwingen zu einer unendlichen Größe. Die Selbstvergötterung des Menschen selbst liegt hier so nahe; selbst wenn der Begriff der Vorsehung dabei mit hineingezogen wird, so daß angenommen wird, diese Entwicklung des Menschenkeimes zu seiner Reife und Vollendung sollte unter göttlicher Providenz vor sich gehen, so wird doch damit die Vorstellung unterhalten und einem Jeden nahe gebracht, als müsse Gott nur dem Menschen dienen, als müsse Gott, wenn es nicht mehr recht gehen wollte unter den Menschen, wenn Alles sich zu bunt zu gestalten anfängt, auch wieder eingreifen, damit ja dem Menschen und seiner Verherrlichung nichts abgehen möge. Wie gesagt, alle diese Begriffe sind von einem unchristlichen Standpunkte ausgegangen. G o t t muß verherrlicht werden, er muß geoffenbart, er muß manifestirt werden in Allem, durch Alles. Das ist der höchste Zweck der Geschichte, und zwar durch Christus, denn ohne Christus ist der Mensch in der Lage, die wir vorher kurz bezeichnet haben. Von jenem Begriffe der Geschichte wollen wir gar nicht sprechen, nach welchem die Menschheit eigentlich eine Entwicklung Gottes selbst ist, oder sein soll. Nach diesem Begriffe hat sich der Mensch so sehr vergessen, daß er sich geradezu für Gott und Gott für den Menschen hält, und damit er nichts Höheres über sich anerkennen möge, eben in der Geschichte des Menschen eine Entwicklungsgeschichte Gottes findet, wodurch er allmälig zum Bewußtsein seiner selbst gelan-

gen soll. Das nur berührt zu haben, reicht hin; es ist dem Christenthume diametral entgegengesetzt.

Daß die Geschichte, wie Einige gesagt haben, eine Epopöe der Menschheit sei, ist mehr ein poetischer Einfall, als irgend eine wissenschaftliche Bestimmung.

Der Philosoph Malebranche hat in einer seiner geistreichen Abhandlungen den Satz freilich mehr angedeutet, als ausgeführt, der Zweck der Weltschöpfung sei kein anderer, als die Gründung des Christenthums. Ein wahrhaft großer Gedanke, und wenn wir unter der Schöpfung nur die niedere, sichtbare Schöpfung verstehen, auch ein wirklich wahrer Gedanke. Um wie viel mehr wird aber auch die Geschichte nach einem solchen Standpunkte aufzufassen sein?

Vom christlichen Begriff der Geschichte überhaupt ist nun aber der Begriff der christlichen Geschichte zu unterscheiden.

Unter der christlichen Geschichte wird die Geschichte eben jener Stämme und Staaten verstanden, welche jemals in das Christenthum eingegangen sind, und zwar nach allen Beziehungen hin, d. h. in Bezug auf Wissenschaft, Kunst, Glaube, kurz nach allen Seiten hin, was nur immer von solchen christlichen Völkern gewirkt worden, oder was unter ihnen vorgegangen ist.

Ein Theil dieser allgemeinen christlichen Geschichte wird nun eben die Kirchengeschichte.

Begriff der Kirchengeschichte.

Eintheilung derselben dem Inhalte nach.

Die Kirchengeschichte ist die Reihe von Entfaltungen des von Christus der Menschheit mitgetheilten Licht- und Lebensprinzipes, um dieselbe mit Gott zu vereinigen, und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen.

Sie zerfällt in zwei große Hälften; von der einen Seite wird sich nämlich das Christenthum bemühen, einen immer größeren Kreis zu beschreiben, und stets ausgedehntere Massen von Menschen für seine Zwecke zu gewinnen. Auf dem Wege, immer mehr Menschen an sich zu ziehen, stößt das Christenthum, und sein Träger und Organ, die Kirche, auf mannigfache Hindernisse und Hemmungen, die ihr vom Geiste dieser Welt entgegengesetzt werden, der Alles auf seine eigene Verherrlichung abzielt. So erheben sich Verfolgungen mannigfacher Art gegen sie.

Auf der andern Seite wird aber auch das Christenthum und die Kirche offene und bereitwillige Organe für die Aufnahme der von ihr verkündeten und angebotenen Erlösung finden, Empfänglichkeit jeder Art und in den verschiedensten Graden.

So ist demnach vor Allem die Verbreitungsgeschichte des Christenthums zu beschreiben, deren einzelne Momente in dem Gesagten enthalten sind. Die Erscheinung des Herrn durch alle Jahrhunderte bis auf den gegenwärtigen Augenblick dauert in dieser Ausdehnung des Christenthums nach Außen fort, wenn auch nicht zu allen Zeiten und an jeglichem Orte mit gleicher Schnelligkeit und gleichem Erfolge daran gewirkt wird.

Die andere Hälfte ist die innere Geschichte, die innere Entwicklungsgeschichte der Kirche selbst. Und diese zerspaltet sich wieder in mehrere Theile, welche wenigstens der Klarheit der Darstellung wegen in der Geschichte sehr gut und nützlich aus einander gehalten werden können.

I. Christus hat die absolute religiöse Wahrheit, inwieferne nämlich die Menschen hienieden sie fassen können, dem Menschengeschlechte in Form der Lehre mitgetheilt, unter der Form der Lehre, welche im Glauben aufgenommen und den Menschen eingeprägt wird. Diese Wahrheit ist das Erleuchtungsprinzip in der Kirche, dasselbe, welches auch das von Christus mitgetheilte Lichtprinzip genannt wird, in welchem der Mensch sein wahres Verhältniß, in dem er zu Gott steht, wieder erkennen soll.

II. Damit aber auch der Wille des Menschen geheilt, damit er selbst innerlich geheiligt werde, wodurch er die Kraft erhält, nach der aufgefaßten und anerkannten Wahrheit sich zu bestimmen, sein gesammtes inneres Leben und äußeres Wirken von Selbstsucht zu befreien, und der Verherrlichung Gottes zu widmen, — theilte Christus auch neue Lebenselemente mit, höhere göttliche Gaben, die wir unter dem allgemeinen Ausdruck der Gnadenmittel zusammenfassen.

Diese dem Menschen zuzuwenden, hat Christus einen eigenen Kult eingesetzt, die Sacramente, einen Kult, der übrigens nicht nur die oben genannte Bestimmung hat, sondern zugleich auch die, die größten aller kirchlichen Wohlthaten unsern Augen vorzuhalten, und Gott unmittelbar zu preisen und zu verherrlichen.

III. Damit die Lehre, die der Menschheit übergeben wurde, die höchste religiöse Wahrheit beständig erhalten, rein bewahrt, der Cultus verwaltet und ausgespendet werde, hat Christus ein Lehramt und Priesterthum gestiftet, dem er zugleich die Gewalt übergeben hat, die Gläubigen überhaupt zu erziehen, zu leiten und zu regeln; mit einem Worte, die kirchliche Hierarchie.

Nach allen diesen Seiten hin bewegt sich die Geschichte, und es können ebenso viele Abtheilungen in der Kirchengeschichte unterschieden werden.

Es entsteht hier die Frage, ob nach allen diesen Beziehungen hin eine Geschichte möglich sei?

Zuerst nun, wie die von Christus gegebene Wahrheit eine Ge-

schichte durchlaufen konnte? Denn eine Geschichte können wir uns gar nicht anders denken, als indem irgend ein Objekt durch eine Reihe von Veränderungen hindurchgeht; was eben beharrlich ist, hat keine Geschichte, was nur ist, und gewissermassen nicht wird, scheint sich aller Geschichte zu entziehen.

Somit fragt es sich, wie die von Christus der Kirche übergebene Wahrheit eine Geschichte haben könne, da doch gesagt worden ist, daß diese Wahrheit unveränderlich sei, indem sie gerade, wie Christus sie gegeben hat, durch alle Zeiten hindurch geführt werden soll? Die Sache verhält sich also:

Die von Christus überlieferte Wahrheit wurde zu allen Zeiten aus den verschiedensten Motiven zu entstellen gesucht. Es pflegte nun immer zu geschehen, daß sich eine größere oder kleinere Zahl von Gläubigen an die auf eine gewisse Weise entstellten Punkte der christlichen Wahrheit anschlossen, und sie in ihrer Entstellung hartnäckig vertheidigten, es bildeten sich Sekten, Häresien.

Dieser eigenthümlichen, kirchlichen Gestaltung gegenüber war die Aufgabe der Kirche, die ursprünglich ihr anvertraute Lehre zu bewahren, weßhalb eine Bewahrungsgeschichte dieser ursprünglichen Lehre durch alle Jahrhunderte hindurch zu beschreiben ist.

Ebenso hat die Kirche die Verpflichtung, indem sie sie bewahrt, und um sie zu bewahren, vor Entstellung sie zu sichern. Damit die Wahrheit nicht mit ihrer Entstellung verwechselt werde, bedarf sie einer Erklärung, einer neuen Bestimmung; denn durch diese Erklärung verändert sich in einem gewissen Sinne die ursprünglich überlieferte Glaubenslehre, — in welchem Sinne, wird uns noch deutlicher werden.

Diese verschiedene Entstellung rief eine Reaction der Kirche auch noch in folgender Beziehung hervor. Die durch mehr oder weniger scheinbare Gründe angegriffene Lehre muß erhalten, und die falsche Lehre, welche sich eben erhoben hat, um sich an die Stelle der wahren Lehre zu setzen, widerlegt werden. So bildete sich eine Polemik und Apologetik. Beide aber sind die Mutter der wissenschaftlichen Theologie, obgleich späterhin die Theologie als Wissenschaft noch andere Zwecke sich gesetzt hat, als bloß Irrlehren abzuweisen, und die Wahrheit in Schutz zu nehmen.

So haben wir also drei Seiten, nach welchen hin die christliche Glaubenslehre in eine Geschichte eintreten kann; es ist eine Geschichte ihrer Bewahrung und Erklärung, eine Geschichte der sie entstellenden Sekten, und eine Geschichte der Wissenschaft in ihr.

Es ist gesagt worden, daß die Kirchenlehre, ihrer Veränderlichkeit und Unbeweglichkeit ungeachtet, doch auch accidentelle Veränderung erleide. Es fragt sich, worin diese besteht; denn gerade dieses Veränderliche oder Abzuändernde ist es, was der eigentliche Gegenstand der Geschichte wird; denn das Beharrliche, Unveränderliche, sich stets gleich Bleibende ist immer dasselbe, folglich einer eigentlichen Geschichte gar nicht fähig. Schon längst hatte man das Ergebniß dieser Abänderung durch die Formel auszudrücken gesucht, daß objectiv die christliche Wahrheit unveränderlich sei, subjectiv aber einer Veränderung unterworfen. In der That kann an sich das Verhältniß so ausgesprochen werden; aber es ist doch diese Formel nicht selten mißverstanden worden, und auf diesen möglichen Mißverstand muß aufmerksam gemacht werden.

Wenn man unter dem Objectiven die ursprünglich von Christus und seinen Aposteln gelehrte Wahrheit als ein einmal in der Geschichte vorhandenes Factum verstehen will, dann ist klar, daß die Wahrheit unveränderlich ist, denn eine Geschichte, ein einmal auf eine gewisse Weise Geschehenes kann unmöglich als nicht in dieser Weise Geschehenes betrachtet werden. In dieser Art muß ein Jeder die Unveränderlichkeit der christlichen Wahrheit zugeben, der nicht geradezu sinnlos sich uns gegenüber aufstellen will. Dadurch würde auch keineswegs ausgesprochen werden, was nach dem Grundsatz der Kirche ausgesprochen werden soll; wir behaupten nämlich keineswegs, daß das vorher bezeichnete Factum ein unveränderliches sei, sondern, daß auch dieses Factum, in das Bewußtsein der Kirche aufgenommen, unveränderlich sei, d. h., daß im Bewußtsein der Kirche, die in der Kirche selbst gegenwärtige und verkündete Lehre ganz, die ursprüngliche, unveränderliche, enthalten sei. Wir nehmen aber, indem wir uns so ausdrücken, schon ein aus dem Objectiven herausgetretenes und subjectivgewordenes ursprüngliches Factum an.

Ist nun auch die christliche Lehre, die Lehre Christi und der Apostel, wie sie im Bewußtsein der Kirche ist, selbst unverändert

geblieben? Auch das haben wir allerdings zu behaupten; — können wir aber jetzt noch aussprechen, daß gleichwohl in objectiver Beziehung eine Aenderung vor sich gegangen sei, indem wir gerade behauptet haben, daß auch in subjectiver Beziehung keine Veränderung vorgehen könne? Man sieht, daß die Formel von einer objectiven Unveränderlichkeit und subjectiven Veränderlichkeit auf verschiedene Weise aufgefaßt und gedeutet werden könne, also dem Mißverständnisse sehr unterworfen sei, und daß darum eine andere Formel gewählt werden müsse, welche das besprochene Verhältniß besser ausdrückt.

In dieser Beziehung dürfte es besser sein, zu sagen: in materieller Beziehung sei die von Christus der Kirche überlieferte Wahrheit unveränderlich, in formeller aber könne eine Veränderung eintreten.

Wenn eine bestimmte Häresie auftritt, so lehrt sie nie, daß sie von der ursprünglichen Lehre abgewichen sei, vielmehr behauptet sie stets, daß sie die ursprüngliche Lehre gleichfalls habe, ja daß sie die Lehre, wie sie bisher vom Anfange an bis zu ihrem Auftreten vorhanden gewesen sei, für sich besitze. Indem nun eine Sekte dieß behauptet, muß die Kirche eben das wahre Verhältniß erklären, was sie nur dadurch kann, daß sie das bereits Vorhandene, allein in anderer Weise, ausspricht, sonst wäre immer die frühere Unbestimmtheit und Zweideutigkeit noch möglich, vermöge welcher auch der Häretiker annimmt, daß er das Ursprüngliche habe. So geht demnach das Ueberlieferte in einen bestimmten Ausdruck über.

Es werden Formeln gewählt, die dazu geeignet sind, die Wahrheit von dem Irrthume auszuscheiden, die Wahrheit dem Irrthume gegenüber leicht erkennbar zu machen, so daß alle diejenigen, die es mit der Wahrheit in der Kirche halten, wie in einem Symbolum, einem allgemeinen Erkennungszeichen sich sammeln, um von den Abtrünnigen sich auszuscheiden. Indem der häretische Ausdruck einer Lehre verworfen wird, indem während dieses Prozesses überhaupt die Wahrheit Gegenstand vielfachen Nachdenkens wird, drückt sie sich tiefer in das Bewußtsein der Gläubigen überhaupt ein. — Indem man ferner die Wahrheit vertheidigen muß, wird man sich ihrer Vertheidigungsmomente immer mehr bewußt, die mannigfaltigen Beziehungen eines solchen Glaubenspunktes zum Ganzen des Glaubenssystemes treten mehr hervor, und so dienen allerdings viele der-

gleichen Angriffs- und Entstellungsversuche, das Bewußtsein von der Wahrheit zu erhöhen, es mehrt sich, wird klarer und deutlicher, und alle die stürmischen Angriffe sind am Ende nur dazu, die Wahrheit zu verherrlichen, woran freilich anfänglich gar nicht gedacht wurde.

Es läßt sich nun auch nach den beiden anderen Beziehungen hin dieselbe Frage aufstellen, wie der von Christus instituirte Cultus einer Geschichte fähig sei, wie auch hier eine Veränderung vor sich gehen könne, da doch der von ihm instituirte Cultus ewig derselbe bleibt? Dasselbe gilt auch von der Verfassung; denn die von Christus gegebene Verfassung soll ja bleiben, gleichwohl sollen wir auch hier wieder eine Veränderung antreffen. Wie ist das auch nur zu denken?

Wir müssen nach allen Beziehungen diese Frage betrachten, und die Beantwortung möchte dieselbe sein, wie bei dem ersten Punkte. Darum wäre es unnöthig, die Antwort weitläufiger anzugeben, besonders weil in der Geschichte selbst durch eine Menge von Details das, was nach dieser Beziehung hin einer Veränderung unterworfen ist, anschaulich wird; z. B. die Hierarchie ist das Unbewegliche in der Kirche, im Verhältnisse, als es im Allgemeinen in sich bleibt; aber je nach den Verhältnissen, in welche die Kirche gestellt wird, kann sich die Macht des Primats weiter ausdehnen, und die Befugniß, welche der Episkopat früher ausgeübt hat, kann sich zusammenziehen, kann beschränkt werden, gerade darum, damit die Kirche je in einem gegeben Falle, je nach einem bestimmten Culturgrade ihren Zweck erreichen kann; und so sind demnach auch hier gewisse veränderliche Elemente neben einem durchaus unveränderlichen Grunde. Das Veränderliche nun ist es gerade wieder, was eben die Geschichte der Hierarchie möglich machen wird. Wäre sie immer unveränderlich nach allen Beziehungen, so könnte sie nach dieser Seite keine Geschichte haben, man könnte nur zeigen, wie die Hierarchie unter verschiedenen Völkern gewirkt hat; und dann hienge ihre Geschichte zusammen mit der Geschichte der Verbreitung des Christenthums nach Außen.

Ueberhaupt erhält nach dieser letzten Seite auch das Verhältniß der Kirche zum Staate seine richtige Anschauung.

Eintheilung des kirchengeschichtlichen Stoffes.

Im Ganzen genommen zerfällt, wie schon gesagt, der historische Stoff in zwei Theile, nämlich in die innere und äußere Geschichte; die äußere wieder in die Verbreitungs- und Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche, womit auch die wissenschaftlichen Verteidigungsschriften und respektive Widerlegungsschriften zusammenfallen. Die innere Geschichte theilt sich in die Erklärungs- und Bewahrungsgeschichte des Dogma, in Geschichte des Kults und der Hierarchie.

Eine Geschichte der Wirkungen des Christenthums in einem besonderen Bestandtheile ist unmöglich, da diese Wirkungen überallhin zerstreut vorkommen. Noch habe ich zu dem diese Eintheilung Betreffenden zu bemerken, daß es keineswegs nothwendig ist, immer und überall gerade diese Rubriken einzuhalten, und den geschichtlichen Stoff in denselben unterzubringen; das Ganze würde eine überaus steife Haltung bekommen, denn oft tritt der Fall ein, daß die eben eingetretene Periode eine von diesen Rubriken nur äußerst dürftig ausfüllen könnte, während eine andere als überreich sich darstellte. Daher verlangt es die historische Kunst, daß in dieser Beziehung frei gewählt werde, je nachdem es der jedesmal vorkommende historische Stoff fordert.

Eintheilung der Kirchengeschichte nach der Zeit.

Neue Zeiträume eines historischen Objects entstehen dann, wenn das historische Object in neue äußere Verhältnisse tritt. Nicht der Gegenstand selbst verändert sich, und wird ein anderer, sondern nur die äußeren Verhältnisse und Beziehungen desselben gestalten sich in anderer Weise. Würde sich das historische Object selbst verändern, dann wäre ja die Geschichte eines Andern dem Historiker unterschoben worden, er beschäftigte sich plötzlich mit irgend etwas Anderem, was das frühere Object aber nicht wäre. Also nur die äußeren Beziehungen und Verhältnisse des historischen Stoffes treten in neuer Gestaltung hervor, wenn ein neuer Zeitraum eintritt. —

Wie hat man nun zu unterscheiden zwischen Epoche und Periode?

Epoche ist der Zeitmoment, in welchem eine Ursache oder ein Complex von Ursachen eintritt, welche bedeutende Veränderungen in den äußern Verhältnissen und Beziehungen des historischen Stoffes hervorbringen. — Periode aber ist die Zeit des Verlaufs jener Wirkungen, welche mit der Epoche machenden Ursache gegeben werden.

Wir haben auch zum Behufe eines richtigen Ueberblickes in der Kirchengeschichte zwischen Zeitaltern und Epochen zu unterscheiden, und zwischen größeren und kleineren Perioden. Ich nenne die größeren Perioden die Zeiträume derselben, die kleineren — Perioden geradezu. Ein neues Zeitalter der Geschichte beginnt, wenn die christliche Kirche in ganz wesentlich veränderte äußere Verhältnisse tritt; eine Periode dagegen, wenn zwar immerhin bedeutungsvolle, aber doch nur untergeordnete äußere Verhältnisse eintreten, in welchen wir die Kirche finden. Hiernach kann füglich die ganze Zeit, welche die Kirche bisher gehabt hat, in drei Zeitalter eingetheilt werden.

Das erste Zeitalter der Kirche umfaßt die sieben ersten Jahrhunderte, von Christi Geburt bis zum Anfange des achten Jahrhunderts. Wenn man Personen angeben will, so kann in der abendländischen Kirche Bonifacius, der Apostel der Deutschen, in der morgenländischen der heilige Johannes von Damaskus genannt werden, doch so, daß Bonifacius mehr den Anfangspunkt des Neuen, Johannes mehr den Endpunkt des Alten bildet.

Das zweite Zeitalter (reicht) vom Anfange des achten Jahrhunderts bis zum Ende des fünfzehnten und Anfang des sechzehnten Jahrhunderts.

Das dritte Zeitalter umfaßt die drei letzten Jahrhunderte. Ein jedes dieses Zeitalter hat wieder Abtheilungen. Das erste kann füglich in zwei Perioden eingetheilt werden.

1) Von Christus bis auf Constantin den Großen.
2) Von Constantin bis zum Ende dieses Zeitalters.

Die erste Periode des zweiten Zeitalters geht von Bonifacius bis zu Papst Gregor VII., die zweite Periode von Gregor VII. bis zum Anfang der Reformation. Das dritte Zeitalter wieder in Perioden abzutheilen, ist sehr schwierig, da wir bis jetzt noch keineswegs einen recht sichern Punkt antreffen, um ganz unbedingt abzutheilen; doch wird dieß am füglichsten behandelt werden, wenn wir zu jener Geschichte selbst kommen.

Hiernach entsteht die Frage, wie doch diese Eintheilung der Zeit nach zu rechtfertigen sei?

Das Christenthum verbreitete sich in den ersten Jahrhunderten vorzugsweise im römischen Reiche, also im Umfange der griechischen und römischen Bildung. Dadurch erhält die Geschichte des Christenthums einen ganz eigenthümlichen Charakter, so zwar, daß wir das erste Zeitalter der christlichen Kirche auch nennen können das griechisch-römische Zeitalter der Kirche. Das römische Reich in seiner Verfassung hatte schon einen ganz bestimmten Einfluß auf die Geschichte der Kirche; ebenso determinirt ist die Einwirkung griechischer Kunst und Wissenschaft auf die Masse der Erscheinungen, welche uns in den sieben ersten Jahrhunderten entgegentreten. Auch die Sprache, deren man sich bediente, die griechische und die lateinische, hatten ebenfalls einen ganz bestimmten Einfluß; es ist zuverlässig anzunehmen, daß die Kirche eine ganz andere Geschichte haben würde, wenn sie z. B. in China oder in Indien ihren Ausgangspunkt genommen hätte. Die griechische Philosophie hatte sich z. B. eine ganz eigenthümliche, abgeschlossene, nur sich selbst eigene Anschauung von Gott und göttlichen Dingen gebildet. Mit diesem besondern philosophischen System kam nun bald auch das Christenthum in Conflikt; es entstanden dadurch Streitigkeiten, es bildeten sich eigenthümliche Sekten, welche unter andern Umständen einen ganz andern Bildungsgang genommen, auf eine ganz andere Weise in die Erscheinung getreten sein würden.

Natürlich war auch die römische und griechische Volksreligion auf eigene Art und Weise vom Christenthume zu überwinden, da auch die griechische und römische Mythologie einen eigenthümlichen Kampf gegen das Christenthum bildet; und so ist aus dem Ganzen ersichtlich, daß die christliche Kirche im Anfange der griechisch-römischen Cultur eine eigene Geschichte haben muß, die eben nur unter diesen bestimmten gegebenen Verhältnissen eine solche werden konnte. Dieser bestimmte Charakter währt nun fort, vom Anfange der christlichen Kirche an bis gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts. Alles bildet eine große zusammenhängende Masse; der innere Gang der Geschichte blieb sich vom Anfange bis zum Ende gleich; aber auch ein nicht unbedeutendes

Ereigniß trat während dieses Zeitraums hervor, die Bekehrung des Kaisers Constantin des Großen.

Die christliche Kirche ging aus dem Zustande der Verfolgung in die bürgerliche Freiheit über. Diese Veränderung berechtigt daher allerdings, das erste Zeitalter in zwei Perioden abzutheilen; allein es ist dieß doch nur eine Unterabtheilung, weil die erste und zweite Periode ihrem innern Charakter nach ganz und gar dieselbe ist.

Anders gestaltete sich von nun an das äußere Verhältniß, indem schon der Schauplatz der Geschichte ein ganz anderer wird; ihre Ereignisse erblicken wir im ersten Zeitraum im Orient und Süden von Europa. Jetzt aber werden auch die Abendländer und der Norden der Schauplatz, auf dem die christliche Kirche zu wirken hatte. Im ersten Zeitraume hatte es die Kirche mit den durch Kunst und Wissenschaft ausgezeichneten Griechen und Römern zu thun, um sich unter diese auszubreiten, und sie nach ihrer Weise umzubilden. Jetzt aber trat die christliche Kirche in Verkehr mit Stämmen und Völkern, welche im Vergleich mit Griechen und Römern Barbaren genannt zu werden verdienten; das Christenthum beginnt eine ganz andere Aufgabe zu lösen; Alles, was wir unter dem Worte Civilisation befassen, hatte das Christenthum erst jetzt diesen nordischen Völkern mitzutheilen; früher traf es alles dieses schon an; Kunst und Wissenschaft von ihren ersten Elementen an mußten nun von der christlichen Kirche ausgehen. Im ersten Zeitalter bewegt sich die christliche Kirche im römischen Staate, der schon Jahrhunderte lang vor dem Christenthume vorhanden war; nun aber fällt die Staatenbildung in einer Menge von einzelnen Stämmen und Völkern mit der Aufnahme des Christenthums gerade zusammen; das Christenthum und die christliche Kirche traten in ein ganz anderes Verhältniß auch zum Staate und den Staatsgewalten, als es früherhin der Fall war. Selbst der Boden war noch ganz unangebaut, er mußte erst gleichfalls umgewandelt werden, und auch das ging von den kirchlichen Institutionen größtentheils aus. Kunst und Wissenschaft, wie sie sich im Mittelalter findet, erscheint daher auch ganz anders gestaltet, als früher.

Was wir Scholastik nennen, treffen wir in früheren Jahrhunderten gar nicht. Sie sehen ein, daß mit dem Eintritte germanischer

Völker in die christliche Kirche bis gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts abermal ein Charakter uns historisch entgegentritt, der ein ganz anderer ist, als der der sieben ersten Jahrhunderte. Dieß zweite Zeitalter kann im Gegensatze des ersten das germanische Zeitalter der christlichen Kirche genannt werden.

Das dritte Zeitalter entstand dadurch, daß die germanische Weise mit der Römisch-Griechischen zusammentrat, daß sie in einen gewaltigen Conflikt mit einander gerathen, woraus die Empörung gegen die Kirche im Abendlande hervortritt, was wir Reformation nennen, welche sonst nie in die Reihe der Erscheinungen getreten wäre.

Es ist bekannt, daß im Verlaufe des fünfzehnten Jahrhunderts das griechisch-byzantinische Reich von den Türken verheert wurde, und die Hauptstadt desselben an sie verloren ging. Da flüchtete sich eine Menge Gelehrter in's Abendland, und brachten dahin ihre eigenthümliche Kunst und Wissenschaft: die Kenntniß der griechischen Sprache, die zwar auch früher im ganzen Abendlande bekannt war, aber doch nicht so umfassend und ausgebreitet, als dieß jetzt der Fall war und ist.

Natürlich mußte dadurch Veranlassung gegeben werden, auch die im Verborgenen liegenden Schätze der Literatur mehr aufzusuchen, und dieselben in einer Art zu gebrauchen, wie es vordem nie der Fall gewesen war. Es entstand nun durch dieß Emporheben aus dem Schutte eine solche Vorliebe für die alt-griechische und römische Weise und Cultur, daß man sich keineswegs nur damit begnügte, sich wirklich in dem griechischen und römischen Geiste auch zu bilden, sondern daß man den christlichen Geist durch den alten griechisch-römischen zu verdrängen suchte.

Daß man vielfach das eigenthümlich Christliche nicht gehörig würdigte, lag in dem — aus Vielem hervorgehenden — Geiste der Zeit. Dadurch bereitete sich eben die große Spaltung vor, jene Empörung gegen die Kirche, von der wir gesprochen haben, trat ein, welche eben durch alle Jahrhunderte und Jahrzehente der neuen Zeit sich hindurchzieht.

Eben dieß dritte und letzte Zeitalter können wir kurz so charakterisiren, daß es die Geschichte der christlichen Kirche ist, die, als das Römisch-Griechische mit dem eigenthümlich Germanischen in Conflikt gerathen, diesen zu bekämpfen hat.

Erfordernisse zum Studium der Kirchengeschichte.

Wer die alten Geschichten studiren will, muß gewisse Eigenschaften mitbringen, Eigenschaften, die auch beim Studium der Kirchengeschichte vorausgesetzt werden müssen. Von diesen allgemeinen Eigenschaften, um das Studium der Geschichte sich nützlich zu machen, erwähne ich nur eine, welche für das gedeihliche Studium der Kirchengeschichte erforderlich ist.

Diese besondere Eigenschaft ist mit einem Worte: der Sinn und Geist für das Christenthum und die Kirche.

Man muß wenigstens Empfänglichkeit für das Christenthum mit sich bringen, und der eigenthümlich christliche Geist muß wenigstens erwacht sein, oder doch im Erwachen begriffen sein, wenn das Studium der Kirchengeschichte nur immer von einigem Erfolge sein soll. In der Geschichte der Kirche begegnen wir Erscheinungen des christlichen Geistes; wie können wir nun diese Erscheinungen begreifen, wenn wir den Geist nicht ergreifen, keinen Sinn, kein Organ für ihn haben, der da erscheint? Wir würden Alles auf eine verkehrte Weise anwenden, und nur eine Masse von Aeußerlichkeiten unserm Gedächtnisse aneignen, die aber nur sehr wenig, oder gar nichts taugen, während wir aus Mangel christlichen Geistes nicht in das Innere einzudringen im Stande wären; wir würden nur lauter Zerrbilder, Carrikaturen in der Geschichte finden, sogar dort, wo der tiefste Sinn verborgen ist. Daraus mag man sich auch erklären, warum seit einer Reihe von Dezennien nicht wenige Geschichtswerke herausgegeben sind, die uns nichts weniger, als ein Bild der christlichen Kirche entgegenhalten, sondern recht eigentlich ein Zerr-, ein Carrikatur-Bild; Alles ist verschoben, verkehrt, völlig mißverstanden, weil es an tieferer Empfänglichkeit, an einem Organ für die Gestaltung, für die Töne, die unserm Ohr hier entgegenschallen, mangelt.

Wenn wir allgemeine Menschengeschichte verstehen wollen, so müssen wir Menschen sein, wir müssen Sympathie dafür haben, wir können menschliche Leiden und Freuden nie erfassen, wenn in uns nicht irgend Aehnliches sich findet, wenn wir kein Organ dafür haben. Wer Kunst würdigen und gehörig beurtheilen will, muß künstlerischen

Sinn, Geschmack haben. Wer diesen nicht hat, und der Kunst sich naht, der wird an dem größten Kunstwerk vorübergehen, ohne den Vorzug oder die eigenthümliche Kunst und Schöne in demselben auch nur einigermassen zu finden; er kann sogar das Nichtschöne, ja das Häßliche selbst für schön halten.

Darum ist es nöthig, daß man christlichen Sinn und Geist in sich habe, um die christliche Geschichte zu verstehen. Hiemit aber treten uns mancherlei Einwendungen entgegen. Es ist gewiß einem Jedem bekannt, daß von dem Historiker verlangt wird, er müsse, um ein wahrer Geschichtsschreiber zu sein, keine Religion und kein Vaterland haben. Dieser Grundsatz hat einige sehr bedeutende Historiker, in mehr als einer Beziehung ausgezeichnet, auf eine verkehrte Richtung gebracht. Es wurde zumeist wie ein Axiom angenommen, das sich ganz von selbst versteht, nicht erst erklärt, begründet und erwiesen zu werden nöthig hat. Muß der Historiker ohne Vaterland, ohne Religion sein, dann ist unsere Forderung, daß man, um christliche Geschichte zu verstehen, ein Christ sein müsse, falsch.

Ohne tiefe Ueberlegung fällt einem Jeden von selbst auf, daß dieser Grundsatz, streng interpretirt, eigentlich etwas ganz Unmögliches wird (fordert). Wie kann von einem Menschen überhaupt gefordert werden, daß er ohne Religion sei? Religion ist ja gerade das Tiefste und Höchste, die eigentliche Seele des Menschen. Soll sich nun der Historiker der Seele berauben, um ein rechter Historiker zu sein? Dieß wäre wohl gewiß eine Unmöglichkeit. Betrachten wir die Geschichte im ganzen Umfange, so finden wir, daß die Religion nicht bloß ein Theil der Geschichte, sondern ihr eigentlicher Kern ist, und auch dort, wo man es auf den ersten Anblick nicht vermuthet. Wie soll also ohne Religion überhaupt eine Geschichte, deren Kern die Religion, nur denkbar sein?

Aber so streng ist es mit diesem Grundsatz vielleicht nicht zu nehmen. Man wollte vielleicht bloß sagen, daß man keiner bestimmten Religion, z. B. nicht dem Christenthum, nicht dem Islam, nicht dem Heidenthum anhänge; also einer Art von allgemeiner Religion, man soll wohl Religion haben, aber eben keine besondere. Eine solche allgemeine Religion aber gibt es in Wirklichkeit gar nicht, es sind bloße Abstraktionen, die in irgend einem Individuum um sich gegriffen

haben; aber in der That sind sie in sich selber nichts, können also auch wenig Anerkennung finden. Die wahre Religion ist etwas durch und durch Verschiedenes, nicht etwas Allgemeines und Unbestimmtes; wenn man also eine solche allgemeine Religion fordert, so verlangt man etwas, was eigentlich nicht existirt, und was zu verlangen man auch kein Recht hat.

Soll aber etwa das damit gesagt werden, daß man wegen seiner Religion nicht partheiisch sein soll, die Thatsachen nicht entstelle, Wesentliches, zum Sachbestande Gehöriges nicht auslasse, so ist allerdings damit etwas sehr Richtiges und dem Historiker Nothwendiges ausgedrückt.

Man könnte ferner sagen, wenn man Christ sein muß, um christliche Kirchengeschichte zu verstehen, so wird man wohl auch Heide sein müssen, um das Heidenthum und die heidnische Religion zu verstehen und zu beschreiben, und Muhamedaner, um den Islam zu bearbeiten, Protestant, um den Protestantismus geschichtlich auseinander zu setzen rc., oder mit andern Worten, daß ein Jeder nur die Religion historisch behandeln könne, der er selbst angehöre.

Dagegen bemerken wir, eine jede niedrigere Religion kann von der höheren verstanden werden, aber nicht umgekehrt die höhere von der niederen. Die Wahrheit kann den Irrthum begreifen, aber nicht der Irrthum die Wahrheit. Vom Christenthum aus kann auch das Heidenthum verstanden werden, ja das Christenthum erklärt erst das Heidenthum, und macht seine Erscheinung verständlich; das Heidenthum in sich selbst versteht sich gar nicht. Ebenso ist das Judenthum noch eine keineswegs in sich selbst abgeschlossene Erscheinung, sondern nur Vorbereitung zum Christenthum; wie der Mann das Kind beurtheilen kann, nicht aber das Kind den Mann, so kann der Christ das Judenthum unter seine Geschichte, aber nicht der Jude das Christenthum unter die seine stellen. Nicht in anderer Weise verhält es sich auch mit der Behandlung der Geschichte von katholischem Standpunkt dem protestantischen gegenüber. Alle übrigen Confessionen nemlich entfalten nur mehr oder weniger Momente einer und derselben untheilbaren Wahrheit. Diese Wahrheit in ihrer Totalität ist nur eine, was sich leicht nachweisen läßt. Man kann daher von katholischem Standpunkte aus jene Confessionen und Religions-

partheien, die nur gewisse Momente der einen Wahrheit haben, recht gut beurtheilen; aber das Umgekehrte ist äußerst schwer, es ist gewissermassen unmöglich.

In allen Confessionen und Religionspartheien, die katholische Kirche ausgenommen, sind nur Bruchtheile der Wahrheit, fragmentarische Darstellungen eines großen in allen seinen Theilen organisch gegliederten Ganzen; wer das Ganze besitzt und versteht, der versteht die Theile, und die eigentliche Bedeutung des Einzelnen; was im Theile ist, ist gewöhnlich noch dazu in einer verschiedenen Gestalt, eben weil er vom Ganzen abgerissen ist, und so das Ganze nicht gehörig überschaut und richtig gewürdigt wird.

So wird sich demnach erklären, daß der behauptete Grundsatz, daß man katholisch sein müsse, um die christliche Kirchengeschichte zu verstehen, hinlänglich vertheidigt und gerechtfertigt ist.

Zweck des kirchenhistorischen Studiums.

Man kann an sich und in einem sehr guten Sinne die Behauptung aussprechen, daß das kirchengeschichtliche Studium gar keinen andern Zweck habe, nemlich keinen, weßhalb dieß Studium selbst ein besonderer Zweck wäre, eben darum nicht, weil wir Christen sind, und uns dieß selbst zum Studium der Geschichte des Christenthums auffordern muß und kann: oder kürzer, es verhält sich damit ungefähr wie mit dem Studium der allgemeinen Menschengeschichte, die wir auch schon darum kennen zu lernen wünschen, weil wir Menschen sind, weil uns eben darum alles Menschliche anspricht. Indem wir nun die Geschichte der ganzen Menschheit studiren, studiren wir uns selbst; das Interesse an unserer großen Geschichte ist das Interesse an unserer eigenen kleinen. Jeder aus unserer Mitte hat ohne Zweifel schon die Erfahrung gemacht, daß Männer und Frauen, welche niemals eine eigentliche höhere Schulbildung empfangen haben, gleichwohl die größte Aufmerksamkeit Erzählungen über Sitten, Gesetze und religiöse Meinungen sehr entfernter Völker schenken. Warum doch erregt die Erzählung bei allen eine so große Aufmerksamkeit? Offenbar nicht darum, weil sie irgend einen Vortheil daraus zu ziehen gedenken, weil sie etwa hoffen, sie könnten in commercielle, politische

oder literarische Verhältnisse mit diesen entfernten Ländern gesetzt werden; warum also für Erzählungen über so entfernte Völker, z. B. Tibetaner, Indier ꝛc. so große Aufmerksamkeit? Wie gesagt, weil sie Menschen sind, nehmen sie Interesse an allem Menschlichen. Dieß finden wir überall, wo der Mensch auf der äußersten Stufe der Barbarei und Rohheit sich nicht befindet. Dasselbe Verhältniß ist es mit dem Studium der Kirchengeschichte; weil wir Christen sind, ist uns nichts Christliches fremd; wir finden uns durch eine Neigung hingezogen, die Schicksale der Christen und der christlichen Kirche zu erfahren. Nur wo das christliche Leben kaum erwacht ist, darf man Gleichgiltigkeit gegen dieses Studium voraussetzen; überall, wo christliches Leben vorhanden ist, und in je höherem Maße es vorhanden ist, desto größere Aufmerksamkeit wird auch gerade diesem Studium, desto größerer Fleiß und Eifer gewidmet werden.

Ein gebildeter Christ soll schon durch einen innern Zug sich hingeleitet fühlen, die Geschichte der christlichen Kirche ganz zu studiren, und wenn wir gleichwohl in unserer Zeit finden, daß außerhalb des Kreises der Geistlichen dieses Studium so selten getrieben und gepflegt wird, so haben wir nur ein Zeichen eines vielfach erloschenen Sinnes, einer vielfach verschwundenen Freude an dem Christenthum, und an Christus.

Aber der Geistliche überhaupt hat, und das ist der zweite Punkt, worauf wir aufmerksam zu machen haben, schon durch die Nothwendigkeit seiner eigenthümlichen Stellung einen besondern Zweck, warum er Kirchengeschichte studirt. Der Geistliche repräsentirt die Intention seiner Kirche, wenigstens sollte es der Fall sein. Ebendeßwegen hat er auch die Verpflichtung, Rechenschaft zu geben einem Jeden, der ihn um den Zustand seiner Kirche befragt. Die Gegenwart kann aber ohne genaue Kenntniß der Vergangenheit nicht begriffen werden, sie ist selbst nichts Anderes, als der letzte Endpunkt der Vergangenheit. Eine jede unserer Ueberzeugungen ist noch von einer frühern bedingt und so geht es ganz zurück bis auf die ersten Anfänge der christlichen Kirche. Es wird demnach Niemand im Stande sein, über die Institutionen der Kirche, ihre Sitten und Gebräuche, ihre Verhältnisse nach Innen und nach Außen einigen Aufschluß zu geben, wenn er sich nicht recht in der Kirchengeschichte nach denselben umgesehen;

mit andern Worten, ein Geistlicher kann den Forderungen, die an ihn gestellt werden, unmöglich entsprechen, wenn er nicht gerade auch auf dem historischen Gebiete die Kirche erfaßt hat.

Drittens wird das Studium der Kirchengeschichte schon darum empfohlen werden müssen, um sich einen praktischen Sinn und Takt anzueignen, einen Reichthum an Erfahrungen, den uns unser eigenes Leben, auch die mannigfaltigen Verwirrungen, in welche dasselbe kommen wird, nicht darbieten. Man studirt z. B. Mathematik, um seinen Geist formell zu bilden; aus demselben Gesichtspunkte auch großentheils die grammatikalischen Organismen einer ausgebildeten Sprache, u. dgl. Der Geist soll dadurch geschärft werden, er soll Folgerichtigkeit lernen. Wie nun diese und verwandte Studien gemacht werden, um den Geist formell zu bilden, so wird Geschichte studirt, um ihn praktisch zu bilden. Diesen Zweck, welchen historische Studien überhaupt haben, hat denn auch das kirchenhistorische, eben weil es auch Geschichte ist; aber es hat diesen Zweck in einer besondern Weise: da das Christenthum selbst etwas ganz und gar Eigenthümliches ist, so hat es auch eine eigenthümliche Geschichte, und bildet darum auch einen eigentlichen praktischen Sinn und Takt.

Wie viele Erscheinungen, wie viele Erfahrungen und Erkenntnisse, wie vielgestaltete Situationen der Kirche unter den unzähligen Individuen insbesondere gehen nicht an uns bei dem Studium der Kirchengeschichte vorüber? Unmöglich kann dieß ohne ganz besondere Folgen für uns sein; wie viele nur immer in unserm Leben vorkommenden Fälle sind gleich bei ihrer Erscheinung uns deßhalb nicht schreckhaft, weil uns ihre Geschichte nicht unbekannt ist; es kann sich kaum irgend etwas schlechthin Neues darbieten, ähnliche Fälle sind immer schon dagewesen. So haben wir ein allgemeines Gesetz in uns, unter welches dergleichen Fälle nur subsumirt werden dürfen, um sie zu beurtheilen, aufzufassen, und nach allen Beziehungen hin zu verstehen.

Wie wichtig muß es ferner für unsere eigene Lebensthätigkeit sein, wenn uns überall in der Geschichte die große Erfahrung entgegentritt, daß durch Frömmigkeit, Weisheit und Eifer der Geistlichen die christliche Kirche geblüht hat, daß alle ihre Verhältnisse nach Innen und nach Außen in eine Abnahme kamen, wenn die Geistlichen

sich irgend Vernachlässigungen zu Schulden kommen ließen, wenn sie selbst da und dort in Unwissenheit gerathen sind, und ihres Standes und ihrer Bestimmung nicht eingedenk waren; überall sehen wir da die Kirche verfallen. Wie anziehend muß nicht das einem Jeden in der ihm angewiesenen Stellung werden, wie groß, wie verheerend müssen ihm die Folgen erscheinen, wenn er selbst nicht nach Kräften seinem Berufe genügt!

Das kirchenhistorische Studium bewirkt überdieß eine große Festigkeit in der Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Kirche, und sie allein ist es, die durch alle Stürme der Jahrhunderte unversehrt hindurchgegangen; Alles, was sich in einen Kampf mit ihr aus Leichtsinn oder Bosheit verwickelt hat, ist vorübergegangen, sie aber hat sich erhalten. Dieß gewährt uns ganz besondere, für unsere Betrachtung eigenthümliche Vortheile, die man eben nur durch das Studium der Geschichte gewinnen kann. Nicht selten werden uns die Jahrbücher der christlichen Kirche Stellen aufweisen, wo man glauben sollte, die Kirche sei am Rande des Abgrundes, ja sie sei schon im Begriffe gewesen, hinabzustürzen. Plötzlich verändert sich Alles, und Verhältnisse, welche der Kirche vorher nur Unheil zu bringen schienen, müssen gerade dazu dienen, sie auf's Neue zu fördern und in einen höhern Zustand zu versetzen.

Daß ferner die Kirchengeschichte mit allen übrigen theologischen Disciplinen in einer sehr engen Verbindung steht, da die meisten derselben gar nicht gepflegt werden können ohne die Kirchengeschichte, leuchtet von selbst ein, und ich darf hier in keiner Weise ausführlich werden. Es gibt z. B. in der Dogmatik nicht ein einziges Dogma, welches nicht im Verlaufe der Zeit wäre irgendwie bestritten worden. Von den allgemeinen religiösen Wahrheiten angefangen, z. B. von der Allwissenheit und Gerechtigkeit Gottes, bis zu jenen, welche wir gewöhnlich die Mysterien nennen, ist alles im Verlaufe der Zeit einem Kampfe häretischer Meinungen gegenüber getreten. Eben dadurch ist es Hauptaufgabe der Kirche geworden, denselben einen bestimmtern Ausdruck, eine bestimmte Gestalt zu geben, um sie gegen häretische Angriffe sicher zu stellen. Also zu bestimmen, wann dieser Ausdruck den Dogmen gegeben wurde, bei welchen Veranlassungen, in welchen wichtigen und bedeutungsvollen Weisen, alles dieß liefert die Geschichte

der Dogmatik; denn in der Geschichte ist eben alles dieß aufgezeichnet. Ebenso verhält es sich mit den kirchlichen Einrichtungen. Die ursprünglichen und wesentlichen Einrichtungen der Kirche sind, wie bekannt, von Christus selbst gegeben. Aber sehr Vieles wurde durch Concilien und Päpste im Laufe der Zeiten unter gewissen Verhältnissen angeordnet, später abgeschafft, oder modifizirt bis zu unsern Zeiten bewahrt. Nicht wenige kirchliche Bestimmungen sind durch Concordate, Verträge für uns geschichtlich. Ueber alles das verbreitet sich die Geschichte; wenn daher eine ursprünglich-kirchliche Bestimmung, eine Beziehung in derselben, ihr eigentlicher Sinn, erklärt werden soll, so ist das Studium der Geschichte unentbehrlich. So ist es mehr oder weniger bei allen übrigen theologischen Disciplinen.

Es lassen sich auch besondere Zwecke denken, warum Kirchengeschichte studirt wird; der Staatsmann kann, und je nachdem ihm eine bestimmte Stelle angewiesen ist, muß er sie auch für Staatszwecke studiren. Der Geistliche, der in den höhern Verwaltungsbehörden angestellt ist, kann und muß dieselbe für seine besondern Zwecke kennen lernen; ebenso der Jurist, ja selbst der Heilkundige kann sich in ihr besondere Zwecke setzen. Ich darf nur bloß aufmerksam machen, obgleich im Verlaufe unsers Vortrags der Gegenstand schon berührt worden ist, daß das Studium der Kirchengeschichte christliche und kirchliche Apologetik ist. Das Christenthum und die Kirche wissen wir geschichtlich aus ihren Wirkungen zu vertheidigen, und die Nothwendigkeit derselben darzuthun. Ist das Christenthum und die Kirche wirklich göttlichen Ursprungs, so müssen sie auch göttliche Wirkungen hervorbringen. Dieß ist die ganz natürliche Folge; Wirkungen aber, welche das Christenthum und die Kirche hervorgebracht haben, fallen ganz der Geschichte anheim, und sind aus ihr hervorzuheben. Selten ist dieser Beweis auf eine rechte Weise, fest und in sich selbst zusammenhängend und gegründet geführt worden, wahrscheinlich darum nicht, weil ein gründliches Studium der Geschichte nicht zu den alltäglichen Dingen gehört. Aber darauf aufmerksam machen, ist gewiß Pflicht, es ist dieß noch eine Aufgabe, die zu leisten auch des Lebens des Besten wohl werth ist.

Wenn wir hier vom Studium der Geschichte gesprochen haben, so genügt freilich nicht ein Studium kirchengeschichtlicher Compendien

und Handbücher, nicht ein Studium von Vorlesungen, denn in allem dem sind nur Andeutungen der Geschichte enthalten, aber nicht die große Geschichte selbst. Diese fordert ein Studium, welches durch das ganze Leben eines Jeden sich hindurchziehen soll und fortgesetzt werden muß. Es liegt ein ungemein großes Feld vor uns, das von Jedem für sich anzubauen ist, eben weil dasselbe nur durch Cultur zur Reife und Schönheit emporgebracht werden kann. [1])

Literatur der Kirchengeschichte.

Keine unserer Institutionen in der Welt besitzt Geschichtsbücher, die so alt sind, als sie selbst, nur das Christenthum ausgenommen. Die Evangelien enthalten die Geschichte des Urhebers, des Gründers der Kirche; die Apostelgeschichte die Thaten der ersten Zeugen, Jünger und Schüler desselben, und zwar, wie allen bekannt, sind sowohl die Evangelien als auch die Apostelgeschichte theils von solchen, die unmittelbar mit dem Herrn umgegangen sind, theils von Schülern derselben auch niedergeschrieben. Die heilige Schrift, also der Kanon in allen seinen Theilen (denn überall ist Historisches zu Grunde) bildet den Anfang der Literatur der Kirchengeschichte.

An die heilige Schrift schließen sich dann die Martyreracten an, Leidensgeschichten nicht weniger sehr hervorragender Persönlichkeiten in der Kirche, geschichtliche Darstellungen, die gleich nach Ende des ersten Jahrhunderts anfangen, und durch das ganze zweite und dritte hindurchgehen. Wir werden häufig in unserer Geschichte auf sie zurückkommen, um dieselbe zu begründen. [2])

---

[1]) Die vorstehende Einleitung ist nach den Vorlesungen Möhler's im letzten Semester seines Lebens (1837/38) mitgetheilt. Vergleicht man damit die „Einleitung in die Kirchengeschichte" in dem vierten Bande der „Historisch politischen Blätter" (J. 1839, II.) S. 1—12, 65—77, 129—138 und daraus in „Möhler's Gesammelte Schriften und Aufsätze," herausgegeben von Döllinger Bd. II. 1840, S. 261—290 (erschien als „Anhang"), so wird man dort und hier zwar denselben leitenden Grundgedanken dieser Einleitung, in der Durchführung dagegen bedeutenden Differenzen begegnen.

[2]) Acta martyrum Th. Ruinart op. ac studio coll. selecta atque illustrata. Edit. juxta exemplar Veronese (1731) novis curis quam emendatissime recusa. Ratisb. s. G. Josephi Manz, 1859.

Historische Schriften, das Ganze der christlichen Kirche umfassend, werden vor dem Anfange des vierten Jahrhunderts nicht gefunden. Zwar Hegesippus, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt hat, wird als erster Historiker zuweilen angegeben, aber es ist sehr zweifelhaft, von welcher Art das Werk, das er geschrieben hat, gewesen ist, und welchen speziellen Inhalt es gehabt habe. Wir besitzen kaum mehr einen Theil davon, denn was gewöhnlich als Titel citirt wird, ist nur Muthmaßung. Nach den Angaben des Hieronymus läßt sich nicht zweifeln, daß viel Geschichtliches in diesem Werke enthalten gewesen ist. Eusebius bezieht sich sehr oft auf Hegesippus. [1])

Eusebius, der eigentliche Vater der Kirchen-Geschichte, heißt gewöhnlich Eusebius Pamphili, weil er ein Freund und lange Zeit hindurch ein Gefährte des Pamphilus im Gefängnisse war. Er war Erzbischof von Cäsarea in Palästina, und, wie nicht zu bestreiten, einer der gelehrtesten, und wohl gar der gelehrteste Mann seiner Zeit überhaupt. Die Kirchengeschichte, welche er verfaßt hat, und die wir noch besitzen, erstreckt sich vom Anfange der christlichen Geschichte bis auf das Jahr 324. Sie ist von sehr großem Werthe und wir ersehen aus dem Werke selbst, daß Eusebius die gesammte christliche Literatur bis auf seine Zeit auf's Genaueste kannte, aber nicht bloß die christliche, sondern auch die gleichzeitige heidnische Literatur, Alles, worin etwas auf das Christenthum Bezügliches vorzufinden war, nahm er in sein Geschichtswerk auf. Kaiser Constantin der Große, sein Zeitgenosse, schätzte und verehrte den Eusebius ganz vorzüglich; er eröffnete ihm die Staatsarchive, um aus denselben Alles, was ihm für die Geschichte wichtig erscheinen konnte, hervorzunehmen. [2])

[1]) Eusebius histor. eccles. 2, 23. 4, 8, 11, 22 etc. — Hieron. de vir. illustr. cap. 22. — Die Fragmente der 5 B. des Heges. sind gesammelt ap. Grabe Spic. S. P. T. II. et ap. Gallandi bibl. Vet. Patr. II., p. 59. — M. Routh Reliquiae sacrae, I., 189 (erste Ausgabe). — Jeß, die kirchengeschichtl. Bedeutung des Hegesippus in Niedner's Ztschrft. f. historische Theologie 1865, I.

[2]) Hist. Eccles. l. X. — ed. Stephanus, 1544; Valesius 1659, 1677; Moguntiae 1672—79, G. Reading, Cantabr. 1720 und 1748 Aug. Taurin.; E. Zimmermann, Francof. 1822; ed. F. A. Heinichen, Lips. 1827, 1828. — Edidit Burton, Oxonii 1838, 2 tom., wiederholt Oxonii 1845. 8°. — Recens.

Nach allen Seiten hin verbreitete sich sein Werk, die Geschichte der Verbreitung, der Verfolgung des Christenthums, der Bischöfe in den Hauptsitzen, der Angriffe auf die Kirchenlehre, der Häresieen, der vorzüglichsten Gelehrten. Es besteht aus zehn Büchern, und ist im Ganzen genommen mit großer Einsicht geschrieben. Eusebius besaß unbedingt ein großes, kritisches Talent, daß er nicht gehörig Begründetes vom wirklich Begründeten auszuscheiden weiß, und dem Leser, wenn er zu keinem Abschlusse in seinem Urtheile gelangen konnte, eben auch es so mittheilt. Kurz, es vereinigt sich in ihm umfassende Gelehrsamkeit, großes Quellenstudium, richtiges Urtheil, und was sonst zu einer gelungenen historischen Darstellung gehören soll.

Von Eusebius besitzen wir auch noch die vita Constantini Magni, welche gleichfalls nicht weniges zur Geschichte Gehörige uns mittheilt, jedoch ist dieses Werk seinem Charakter nach großentheils mehr ein Panegyrikus, als eine eigentliche historische Darstellung. [1])

Das Geschichtswerk des Eusebius wurde nach einem Jahrhundert von drei griechischen Gelehrten fortgesetzt. Es sind dieß Sokrates, Sozomenos und Theodoret. Die beiden ersten waren Scholastiker, d. i. nach dem damaligen Sprachgebrauche Sachwalter, Advokaten in Constantinopel, der letztere war Bischof von Cyrus in Syrien. Alle drei setzten den Eusebius fort, nicht alle aber gleichweit. [2])

A. Schwegler, Tubingae 1852. — Eus. Pamphili Histor. eccl. l. decem. Graecum textum collatis qui in Germaniae et Italiae bibliothecis asservantur codicibus rec. atq. emendavit, etc. Hugo Laemmer, Schaffh.. 1861. gr. 8°.

[1]) Vita Constantini, l. IV., ed. wie oben 1659, 1672, 1720; Venetiis 1770. 3 vol. in 4°. mit einigen Zusätzen; 1779. Heinichen 1830. — Patrol. graeca, ed. Migne, (T. 20) Histor. eccles. et Vita Constant. ex edit. Valesii 1659.

[2]) Socrates und Sozomenus — ed. Valesius, Paris 1668, Mogunt. 1677, Paris 1686, Oxon. 1720, daraus bei Migne P. Gr. T. 67. (Par. 1859). — Socratis scholastici ecclesiastica Historia. Edit. Robert. Hussey, 3 T. 8°. p. 1496, Oxford 1853. — Sozomeni ecclesiastica historia. Edidit R. Hussey, S. T. P., nuper historiae eccles. prof. reg. Oxonii, Oxonii 1860. 3 t. — vergl. dar. Nolte in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1859, S. 518. — J. 1861 S. 417—451. — Ueber das Verhältniß des Sozomenus zu Socrates — cf. Holzhausen de fontibus, quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus usi sunt. Gottingae 1825. — Socrates reicht bis J. 439, Theodoret bis 428, Sozomenus bis 423. — Die Histor. ecclesiastica des Theodoret von H. Stephanus, Valesius, Rea-

Es fragt sich aber, in welchem Verhältnisse diese drei Kirchenhistoriker unter sich stehen; wollte einer etwa den andern ergänzen? Sozomenos den Sokrates, und Theodoret beide? Dieß kann nicht gesagt werden, denn alle drei arbeiteten selbstständig. Man muß vielmehr das Verhältniß festsetzen, daß gar kein Verhältniß stattfindet, um mich so auszudrücken. Sie kannten sich gar nicht, sie wußten nicht, daß außer jedem noch ein anderer Fortsetzer des Eusebius sei, und so kamen diese drei zumal zum Vorschein.

Ihrem Werthe nach folgen diese drei Historiker sich so, daß wir dem Bischof Theodoret den ersten Platz einräumen müssen, Socrates den zweiten, und Sozomenos den dritten. Theodoret hat bei weitem den größten historischen Sinn, er weiß das Wichtigste vom minder Wichtigen genau auszuscheiden, ist sehr einsichtsvoll in Beurtheilung historischer Wahrheit und schreibt zugleich sehr klar und deutlich.

Sozomenos ist sehr kühn in seinem Styl, eben darum gekünstelt und zuweilen sogar widerwärtig, und besitzt offenbar weniger historischen Sinn, als seine beiden Zeitgenossen.

Ungefähr um dieselbe Zeit (etwas früher) schrieb auch ein Arianer, Philostorgius, eine Geschichte der christlichen Kirche, aber sein Werk ist bis auf wenige Auszüge bei Photius für uns verloren gegangen. Er ist sehr partheiisch und zwar bis zur Aufnahme des Unwahrscheinlichsten, durch jedes Wort der Geschichte sonst widerlegter Thatsachen, manches ist aber doch, was wir in den gleichzeitigen Historikern nicht antreffen, aber nur Weniges.

Im sechsten Jahrhundert verfaßte Theodorus Lector eine Geschichte der christlichen Kirche, um die eben genannte Reihe fortzusetzen; die Alten sprechen sehr rühmlich von diesem Geschichtswerke, aber für uns ist es leider bis auf wenige Auszüge verloren.[1] Er

---

ding; ferner in den Ausgaben der Werke Theodoret's von Sirmond, Par. 1612—84, t. III, von Schulze et Noesselt, Halae 1769—74. Migne. P. gr. (nach Sirmond und Schulze), T. 82 der Series graeca, T. 3. operum Theod., Paris 1859. — Hist. eccl. cum notis Valesii recensuit Gaisdorf. Oxonii, 1854 8°.

[1] Philostorgii fragmenta, ed. H. Valesius, Paris 1673 (Migne T. 65); Evagrius (er geht von 431—594) ed. R. Stephanus, Valesius, Reading 1720. — Ein Abdruck letzterer Ausgabe ist: Evagrii scholastici historiae libri VI. Ex recensione H. Valesii. Oxonii 1844. p. 193. Theodorus u. Evagrius

schrieb die Geschichte bis 529. Jedoch besitzen wir von Evagrius, einem Scholastiker von Antiochien, der am Anfange des siebenten Jahrhunderts lebte, noch ein Geschichtswerk, das sich über die ganze Zeit, wo die drei vorher Genannten aufhören, bis auf seine Tage verbreitet. Sein Werk, auch griechisch geschrieben, hat allerdings einen geringern historischen Werth,' als Theodoret und Socrates, jedenfalls ist es aber für uns eine sehr wichtige, überaus reichhaltige, und darum sehr schätzbare Quelle über Alles, was die griechische Kirche in dem sechsten Jahrhundert betrifft.

Diese Darstellung hat uns bereits so weit geführt, daß wir wissen, welche und wie viele Kirchenhistoriker die griechische Kirche bis gegen Ende des sechsten Jahrhunderts hervorgebracht hat. Sie sind, sowie die Fragmente, die von den verlornen Geschichtswerken noch vorhanden sind, sehr häufig in das Lateinische übersetzt, und griechisch und lateinisch herausgegeben worden. Ich erwähne nur die beste Ausgabe, die des französischen Gelehrten Henricus Valesius. Man findet da die Geschichtswerke des Eusebius, Socrates, Sozomenos, Evagrius, mit den Fragmenten des Theodorus Lector und Philostorgius beisammen. Diese Ausgabe zeichnet sich durch eine sehr gute, von Valesius selbst verfaßte Uebersetzung in das Lateinische aus, durch einen sehr correcten Text, und durch die scharfsinnigen und gelehrten Anmerkungen, welche den Text begleiten. Valesius war vom französischen Clerus ganz eigentlich besoldet, um sich bloß literarischen Arbeiten, um alles Uebrige unbekümmert, widmen zu können. Eine der schönsten Früchte seiner literarischen Muße ist eben diese Ausgabe (Paris 1659 sq.)

Ein englischer Gelehrter, Reading, gab diese Edition des Valesius auf's Neue heraus, 1720, und vermehrte dieselbe durch Anmerkungen mehrerer gelehrten anglikanischen Theologen, z. B. von Pearson, Usher, u. a.

Auch an deutschen Uebersetzungen des Eusebius fehlt es nicht, z. B. von Stroth, der auch den griechischen Text (nur einen Band) besonders abdrucken ließ. In Leipzig ist vor einigen Jahren von dem

---

ap. Migne. T. 86. — Vgl. Nolte a. a. O. Jahrg. 1861 „Zu Theodorus Lector" p. 569—581; über Evagrius, p. 674—706.

Philologen Heinichen die Ausgabe des Valesius, ganz wie sie ist, auf's Neue besorgt, und sind neue Bemerkungen hinzugefügt worden.

Wir wenden uns zu den Leistungen der älteren lateinischen Schriftsteller auf kirchengeschichtlichem Gebiete. Die Griechen haben sich, wie wir gesehen, sehr fleißig gezeigt; auch sind eine Menge von Werken verloren gegangen, von denen wir nur noch die Verfasser wissen, z. B. von Hesychius, Johann von Ephesus, Basilius Cilix u. A.[1]) Die lateinische Kirche dagegen bewies sich weniger fleißig auf diesem Gebiete der Wissenschaft. Man begnügte sich großentheils damit, die Werke der Griechen in das Lateinische zu übersetzen, oder auch dieselben zusammenzuziehen, und auf mehr selbstständige Art zu bearbeiten.

Rufinus, ein Mönch und Presbyter der Kirche zu Aquileja, übersetzte das Werk des Eusebius in die lateinische Sprache gegen Ende des vierten (c. 402?) Jahrhunderts, die zwei letztern Bücher des Eusebius wurden aber von ihm in eines zusammengezogen, so daß er die zehn Bücher in neun Büchern wiedergibt. Sonst ist die Uebersetzung vorzüglich gut gelungen, wie überhaupt Rufinus mit großer Kunst in das Lateinische übertragen hat. Derselbe Rufinus setzte aber auch das Werk des Eusebius fort, bis auf den Tod des Kaisers Theodosius des Großen, in zwei Büchern. Es ist dieß eine sehr brauchbare und dankenswerthe Arbeit, bei der nur chronologische Versehen da und dort getadelt werden müssen.[2])

Sulpicius Severus verfaßte unter der Aufschrift: Historia sacra eine alttestamentliche und eine christliche Kirchengeschichte bis auf seine Zeit, bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts. Er ist ein ganz ausgezeichneter Stylist, daher man oft sein Geschichtswerk, was Sprache und Styl anbelangt, mit dem des Sallustius verglichen hat. Es ist nur zu beklagen, daß er dann erst ausführlich wird, wo er die Geschichte seiner Zeit zu beschreiben anfängt. Sonst liest sich diese Arbeit sehr leicht, und mit dem größten Vergnügen. Er hat auch noch andere kleinere in's Historische einschlagende Arbeiten hinterlassen, und eine Reisebeschreibung vom historischen Gesichtspunkte, nach

[1]) Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen von J. M. Schönfelder. München 1862, 8° 312 p.

[2]) Rufin. histor. eccles. ed. P. Th. Cacciari, Rom. 1740, 2 tom. in 4°.

Afrika und Aegypten. Ferner das Leben des heiligen Martin von Tours, seines Lehrers und vieljährigen Freundes. Alle diese Schriften sind vorzüglich schön geschrieben, und deßhalb schon in dieser Beziehung, abgesehen vom Inhalte, zu empfehlen.[1])

Der heilige Hieronymus gab ein Werk heraus: de viris illustribus, um ein Seitenstück zu Suetonius zu liefern.[2]) Die Heiden warfen nämlich sehr häufig den Christen vor, daß sie im wissenschaftlichen Gebiete so wenig leisteten. Hieronymus nun wollte zeigen, daß die christliche Kirche nicht wenige, und darunter sehr ausgezeichnete Gelehrte aufzuweisen habe. Das angeführte Werk erstreckte sich bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts (bis 392). Der heilige Chrysostomus und Hieronymus selbst sind die letzten, welche hier angeführt werden, ersterer in seinem ersten literarischen Auftreten, da er damals noch sehr jung war (45 Jahre), als Hieronymus sein Werk schloß.

Im Anfang des sechsten Jahrhunderts, als die Völkerwanderung längst begonnen hatte, suchte der vormalige ostgothische Staatskanzler Cassiodor, nachdem er Mönch und Abt in dem von ihm gestifteten Kloster Vivarium (bei Squillace) geworden war, die abendländische Literatur auch in geschichtlicher Beziehung durch Uebertragung griechischer Werke zu bereichern, er veranstaltete nämlich eine Uebersetzung des Socrates, Sozomenus und Theodoret in's Lateinische, durch Epiphanius.[3]) Diese drei griechischen Historiker bearbeitete er dann selbst zu einem Geschichtswerke, welches während des ganzen Mittelalters bis in das siebenzehnte Jahrhundert hinein am häufig-

---

[1]) Sulp. Sev., † c. 410. Die Ausgaben seiner Chronica oder Histor. sacra stehen bei Potthast, Bibliotheca historica medii aevi. Berl. 1862, p. 541. — Die beste Ausgabe studio et labore Hieron. de Prato Veron. 1741—54 2. t. 4°. und jetzt cf. Sulpicii Severi opera ex rec. C. Halmii, Vindobonae 1866. — B. Bernays, über die Chronik des Sulpitius Severus. Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien, Berlin 1861. — Hieher gehört noch Orosius, nicht Paulus Orosius, aus Bracara —, nicht aus Tarraco; cf. über ihn Potthast, und bes. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, B. II. p. 398—411.

[2]) C. F. Hermann, de scriptoribus illustribus, quorum tempora Hieronymus ad Eusebii chronica annotavit. Gottingae 1848, 4°.

[3]) Historia tripartita, bes. in der Ausgabe operum Cassiodori ed. Garetius, Rothomagi 1679.

sten unter den Lateinern gelesen wurde, und aus dem man seine Kenntniß über die Geschichte der ältesten christlichen Kirche holte. Er nannte sie: historia tripartita.

Kirchenhistorische Bearbeitungen während des Mittelalters.

Die vielen Jahrhunderte des Mittelalters liefern uns verhältnißmäßig nur sehr wenige eigentliche kirchenhistorische Werke. Manche Jahrhunderte, namentlich das siebente bis zehnte, liegen überhaupt in wissenschaftlicher Beziehung sehr brach. In den übrigen Jahrhunderten aber war es das Uebergewicht der dialektisch-spekulativen Geistesrichtung, welche davon abhielt, mehrere kirchenhistorische Werke zu liefern. Indeß darf man doch keineswegs glauben, als fehle es an geschichtlichen Arbeiten. Ein jedes Jahrhundert und manche Jahrhunderte zumal haben sehr viele, und zum Theil durch Sprache, Darstellung und Urtheil ausgezeichnete historische Werke hervorgebracht, nur liegt in ihnen der kirchenhistorische Stoff unter dem übrigen historischen Stoffe verborgen, politische und Kirchengeschichte ist durchaus in Eines verschmolzen, so daß es immer nur sehr wenige lediglich der Kirchengeschichte gewidmete Werke aus dieser Zeit gibt. Von den Historikern dieser Jahrhunderte überhaupt zu sprechen, ist hier meine Absicht nicht; wir werden sie an seinem Orte, da es in der Regel nur Geistliche sind, kennen lernen. Hier gedenke ich nur den Einen und Andern, der doch einigen kirchengeschichtlichen Stoff aufgenommen, namhaft zu machen.

Es gehört vor Allen hieher Beda der Ehrwürdige, der größte Gelehrte der Angelsachsen († 26. Mai 735), welcher im ersten Viertel des achten Jahrhunderts ein bedeutendes Geschichtswerk herausgegeben hat; neben seinen sechs Weltaltern als Universalgeschichte gehört hieher seine Kirchengeschichte von England, welche die Einführung der christlichen Religion in den verschiedenen angelsächsischen Stämmen, dann die Ausbreitung und Schicksale derselben bis auf seine Zeit herab enthält. Dieses Werk ist sehr inhaltsreich, und muß nicht nur ein überhaupt für jene Zeit, sondern an sich ein sehr wohlgelungenes Werk genannt werden.[1]) Im neunten Jahrhundert bearbeitete Haymo, Bischof von

[1]) Bedae opera ed. Giles. London 1843 sq. 12 Bde. 8. Bd. 1—4 enth.

Halberstadt, einen Auszug der alten griechischen Kirchengeschichtsschreiber, besonders nach Rufinus, um compendienartig seinen Zeitgenossen das Studium der ältesten Geschichte zugänglich zu machen.[1])

Der berühmte römische Bibliothekar Anastasius gab eine Chronographia tripartita heraus, welche die Uebersetzung und Ineinanderverarbeitung der drei griechischen Chronographen, des Julius Afrikanus,[2]) Eusebius und Syncellos enthielt.

Im zwölften Jahrhundert war es der Engländer Orderikus Vitalis,[3]) der eine normännische und englische Kirchengeschichte bearbeitete, sowie Adam von Bremen bereits im 11. Jahrhundert eine Geschichte des christlichen Nordens herausgegeben hatte. Es war eigentlich zunächst eine Geschichte des Erzbisthums Hamburg, welches sich aber damals auch über Dänemark und Schweden erstreckte, wodurch eben dieses Geschichtsbuch eine weit umfassende Ausdehnung erhält, und zur Kenntniß des christlichen Nordens überaus bedeutungsvoll geworden ist.[4])

---

die historischen Schriften. — B. opera historica ed. Stevenson, 1841. 8. 2 Bde. — Monumenta historica Britannica, Londini, 1848, t. I. p. 83—102, nur die sexta aetas, J. 1—726 n. Chr. — Beda des Ehrwürdigen Kirchengeschichte der Angelsachsen. Als Anhang: Willibald's Leben des heiligen Bonifacius. Deutsch von M. Wilden. Schaffh. 1866. S. 375.

[1]) Haymo († 27. Mart. 853) Breviarium historiae ecclesiasticae — ed. Boxhornius, Lugd. 1650; ed. J. J. Mader, Helmstad. 1671. — Das „Historiae sacrae epitome sive de christianarum rerum memoria libri X." — abgedruckt ap. Migne Pat. lat. T. 118. — ex editione Coloniensi 1600. — cf. „Spicilegium Liberianum," ed. Liverani, Florent. 1863. fol. — zerfallend in drei Theile, deren Pars II. ausschließlich das Homiliarium des Haymo enthält, p. 207--534.

[2]) Sext. Julii Africani *Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή*, adjectis caet. quae ex olympionic. fastis supersunt. Recens., commentar. crit. et indic. instrux. J. Rutgers. 8°. pp. 170. Leid. 1862. — Georg. Syncellus, chronographia, ed. G. Dindorf, Bonnae 1829.

[3]) Ordericus Vitalis, Historiae ecclesiasticae libri XIII. a Christo nato ad 1142, ed. Aug. le Prevost, Paris 1838—55. 5 vol. in gr. 8°.

[4]) M. Adami Gesta Pontificum Hammenburgensium edidit Lappenberg in: Monumenta Germaniae histor. Scrpt. T. VII., 267—389, und bes. Abdruck in 8°. 1846. — Abh. Lappenberg's über ihn in „Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde." 8. VI., 766—892. — Deutsche Uebersetzung von Laurent, mit Einleitung von Lappenberg, 1850.

Wenn wir nun von mehreren Historikern absehen, welche kleinere Werke de viris illustribus herausgegeben haben, ferner von der sehr großen Zahl derjenigen, die Biographien einzelner hervorragender Männer schrieben, dann endlich von den schon vorhin erwähnten Geschichtsschreibern, welche politischen und kirchenhistorischen Stoff miteinander verwebten; so haben wir für diese Zeit aus der lateinischen Kirche keine Mittheilungen weiter zu machen.

Auch mit der griechischen Kirche verhält es sich im Ganzen genommen ähnlich wie mit der lateinischen, und wir sind auch hier genöthigt, Geschichtsschreiber durchzulesen, welche den politischen und kirchenhistorischen Stoff zugleich aufzeichneten und bearbeiteten, wenn wir die Kirchengeschichte kennen lernen wollen. Unter den Griechen gehören vor Allen diejenigen Historiker hieher, welche unter dem Namen der Byzantiner zusammengefaßt werden. Sie erstrecken sich bis auf das fünfzehnte Jahrhundert (incl.) z. B. Prokopius zur Zeit Justinianus I., Joannes Cinnamus, Agathias, Constantinus Porphyrogenitus, Cantacuzenos, Theophylactus Simocatta, die kaiserliche Prinzessin Anna Comnena, Niketas Choniates ꝛc.[1]) Mehrere derselben haben mit sehr vieler historischer Kunst, mit Geist und Geschmack geschrieben, überhaupt aber haben sie einen Stoff in ihren Geschichtswerken niedergelegt, der auch in kirchenhistorischer Beziehung noch keineswegs gehörig ausgebeutet worden. Es sind unter den Griechen dieser Zeit aber auch, wie bei den Lateinern nur einzelne, die sich der Kirchengeschichte besonders gewidmet haben, z. B. im vierzehnten Jahrhundert Nicephorus Callisti, der ein kirchenhistorisches Werk in achtzehn Büchern herausgegeben hat. Es ist sehr gut griechisch geschrieben, nur ist er in dem Bestreben, schön und recht lebendig zu schreiben, oft allzu künstlich und sogar bombastisch geworden, was nicht selten einen unangenehmen Eindruck auf den Leser macht.[2])

---

[1]) Corpus scriptorum historiae byzantinae, Bonn. 1828—55. Vol. 1—48. — Die Pariser Ausgabe: Byzantinae historiae scriptores. Paris, 1645—1711. 39. T. fol. — Wiederholt in Byzantinae historiae scriptores in unum corpus redacti, gr. et lat. 23 (auch 27 oder 33) tomi. Venet. 1722—33. fol. — Die Byzantiner sind auch größtentheils abgedruckt in der Patrol. graeca ed. Migne.

[2]) Nicephorus Callistus Xanthopulus (c. 1341): Historiae ecclesiasticae libri XVIII, a Christo nato ad a. 610. Ed. gr. et lat. cum vers. J. Langii

Von der Reformation bis auf unsere Zeit.

Während des ganzen Verlaufs des fünfzehnten Jahrhunderts führte die Richtung der Zeit wieder zu einer sorgfältigen kirchenhistorischen Bearbeitung. In der That war nicht weniges bereits im fünfzehnten und in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts geleistet, was die Aussicht eröffnete, daß von nun an das kirchenhistorische Feld mit weit mehr Eifer und Sorgfalt bearbeitet würde, als in den zuletzt verflossenen Jahrhunderten. Man denke nur an das Geschichtswerk des Abtes Johann von Tritenheim.[1])

Aber die Reformation brach aus. Wie auf viele Decennien hin durch die Reformation die sichtbarsten Rückschritte erfolgten, in wissenschaftlicher Beziehung, so auch in Hinsicht auf die Kirchengeschichte. Nicht nur, daß viele Arbeiten unterblieben, welche bereits angefangen waren, sondern, und das ist das schlimmste, eine ganz wilde Leidenschaft bemächtigte sich des historischen Stoffes und entstellte denselben auf die unerwartetste Weise so zwar, daß die Geschichte immer der Tummelplatz der bitterbösesten Polemik lange Zeit hindurch geworden ist. Man gab sich nämlich von protestantischer Seite die Mühe, die Geschichte als Beweis zu mißbrauchen, daß die katholische Kirche nicht die von Christus gestiftete sei, daß sie von der Zeit ihrer Existenz an eine Menge von Irrthümern aufgenommen habe, daß Alles in derselben nur durch Verkehrtheit, Unwissenheit und Ehrgeiz der Priester &c. hervorgebracht wurde, und eben darum verunstaltet worden sei.

Am hervorragendsten in dieser Beziehung waren die sogenannten Magdeburgischen Centuriatoren. Matthias Flacius, der auf der extremsten Seite der deutschen Lutheraner stand, unternahm es nämlich, in einem großen, alle Jahrhunderte umfassenden, sehr ausführlich historischen Werke darzuthun, daß die katholische Kirche nicht die wahre Kirche Christi sei, und daß umgekehrt die Protestanten ganz

---

et recens. Frontonis Ducaei. Paris 1630, 2 vol. fol. — Diese einzige griechische Ausgabe ist eben wieder abgedruckt in: Series (Patrum) Graeca Posterior, T. 145, 146, 147. Paris 1865.

[1]) Annales Hirsaugienses, (830—1514).

recht gehabt hätten, sich von ihr zu trennen, und daß ihre Kirche die wahre wäre. Da er den historischen Stoff nach Jahrhunderten abtheilte, so erhielt sein Werk den Namen Centurien. In Magdeburg kam der größte Theil davon heraus und wurde dort bearbeitet, daher „die magdeburgischen Centurien;“ es reicht bis in das dreizehnte Jahrhundert. [1])

An Matthias Flacius schlossen sich noch viele Andere von seiner extremen Richtung an, und bearbeiteten einzelne Theile und Jahrhunderte mit ihm; aber alle waren ganz und gar ebenso gesinnt, wie Flacius, und der historische Stoff ebenso behandelt, wie er wollte. Nicht wenige Urkunden finden wir hier erdichtet, und öfter wurden andere Urkunden verstümmelt, ganze Stellen ausgelassen, andere hinzugesetzt, oder auch nur einzelne Worte, wodurch das Ganze einen andern Sinn erhielt, wurden beigefügt, so daß eben hier die leidenschaftliche Polemik mit einer ganz wunderbaren Entstellung des historischen Stoffes uns entgegentritt. Dieß Werk, welches die größte Bewunderung unter den Glaubensgenossen des Flacius hervorbrachte, und wodurch man einen ganz vollständig gelehrten, wissenschaftlichen Sieg davon getragen zu haben glaubt, gab doch nur Veranlassung, daß die historische Wahrheit allmählig in ihrem Glanze hervortrat.

Jetzt nämlich fühlten sich die katholischen Gelehrten aufgefordert, die historischen Quellen auf eine Art zu studiren und zu bearbeiten, wie man sie bisher noch gar nicht studirt hatte. Von nun an beginnt nämlich die glänzende Zeit der katholischen Historiographie, und zwar sind es vor Allen die Franzosen, und dann auch die Italiener, welche hier obenan stehen. Erst sehr spät haben sich auch die Deutschen an diese angeschlossen, an diese außerordentlichen Bemühungen der Franzosen und Italiener.

---

[1]) Ecclesiast. historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, propagationem etc., complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburg., Basileae 1559—1574 (13 Tomi) vel Centuriae f. — Id. opus ed. Lucius, Basil. 1624, fol., mit calvinischem Gepräge; von der Ausgabe von Baumgarten und Semler Nuernb. 1757—65 erschienen nur 6 Theile. — Twesten, Geb. Math. Flacius, Berl. 1844. — F. Chr. Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tüb. 1852, eine Schrift von ziemlicher Unparteilichkeit.

Der erste, welcher sich durch die Magdeburger Centurien veranlaßt sah, ein großes kirchenhistorisches Werk zu schreiben, war Cäsar Baronius. Er gehörte dem Orden des italienischen Oratoriums an und wurde nachmals Cardinal. Sein Geschichtswerk führt den Titel: Annales,[1]) eben weil der Stoff nach Jahren vorgeführt wird. Ein

[1]) Baronius, Caesar, gb. 30. Okt. 1538 zu Sora, † 30. Juni 1607: Annales ecclesiastici a Christo nato ad ann. 1198, 12. vol. fol., Rom. 1588—1607, und öfter, z. B. Antwerp. 1589—1603, 10 Bd. fol. — Mainz 1601—5, 12 Bde. fol. — Coeln, 1609 folg. 12 Bde. fol.

Fortsetzer des Baronius:

Abrah. Bzovius, polnisch. Dominikaner, geb. 1567 zu Proszczowice, † in Rom 31. Jan. 1637: Annales ecclesiastici post Caesarem Baronium, ab a. 1198 usque ad a. 1565 rerum in orbe christiano gestarum narrationem complectentes; Tom. 13—20, Rom. 1616 flg. — Coeln, 1621—30 fol. Tom. posth. 1672 (Pius V.).

Oderic. Raynaldus: Annales ecclesiast. ab anno, quo desinit Caesar Baronius 1198 usque ad a. 1565. Tom. 13—21, Rom. 1646—63. Tom. 21 erschien erst nach Raynald's Tod in 2 Abtheilg., Rom. 1676—77. Coeln 1693—1727, 9 vol. in fol. (Raynaldi) Annales eccl. ex tomis 8. ad unum pluribus auctum redacti. Rom. 1767. fol.

Jacob de Laderchio (Oratorianer, wie Baron. und Raynald): Annales ecclesiastici, ab a. 1566, ubi Od. Raynaldus desinit, ad ann. 1571—72, Romae 1728—37, 3 vol. in fol.

Ein anderer Fortsetzer des Baronius war Heinrich Spondanus (Spondé), Bischof von Pamiers, seit 1626 — † 18. Mai 1643 zu Toulouse: Annalium Baronii Continuatio ab anno 1197, quo is desiit, ad annum 1640. Paris 1639, 2 vol. fol., wovon verschiedene Ausgaben erschienen u. a. 1647, 1660.

Von den Annales Baronii wurden verschiedene Auszüge gemacht, u. a. von Spondanus: Annales Baronii in epitomem redacti, Paris 1612, 1 vol. fol. (und wiederholt: 1622, 1630, 1639); von Ab. Bzovius: Histor. eccles. ex Ill. C. Baron. Annalibus, aliorumque viror. illustr. Eccles. historicisque monumentis, Rom. 1616, 2 vol. fol. Antw. 1616, Coeln 1617; andere Auszüge von Andern. — Cornelii Schultingii thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum ex 7 prioribus tomis eccl. An. Caes. Bar. usque ad Gregor. M. collectus, cum scholiis singular. adv. Centuriatores Magdeburg. et Calvinistas, Colon. 1601 (nach den Materien und alphabetisch geordnet). — Ein Register erschien von dem Cardinal Laurea († 30. Nov. 1693): Index alphabeticus rerum et locorum omnium memorabilium ad annales Card. Baronii. Opus posthumum. — Rom. 1694 in 4°. —

Der Franziskaner Anton Pagi, gb. 31. März 1624, † 5. Juni 1699, verfaßte die Critica historico-chronologica in universos annales ecclesiast. Ba-

unvergleichliches Quellenstudium tritt uns in diesem Werke des Cäsar Baronius entgegen. Eine Menge von Documenten, von Urkun-

ronii, welche nach seinem Tode von seinem Neffen Franz Pagi, gb. 7. Sept. 1654, † 21. Jan. 1721 zu Gent, herausgegeben wurde unter dem Titel: Critica etc. Opus posthumum, 4 tomis distinctum. Accedunt catalogi 10 veterum summor. pontificum hactenus inedit. Antw. (i. e. Genf) 1705. — Ebds. 1724, 4 T. fol.

Zu Lucca erschien eine Gesammtausgabe von Baronii Annales, 1738—1756, 38 vol. in fol; nämlich T. I. — XIX. Baronius 1738—1746, mit der Critica des Pagi, welche am betreffenden Orte eingerückt ist, und Noten des D. Mansi. Apparatus annalium eccles. Baronii etc.; Lucae 1740, 1 T. fol. — Raynaldus 1747—1756, 15 vol. in fol. — Indices 1757—1759, 3 vol. fol. — Die 3 Tom. des Laderchi fehlen dieser Ausgabe, dagegen findet sich bei ihr: Augustini Tornielli Annales sacri cum Commentar. Aug. Mar. Negri, Lucae 1756, 4 vol. in fol. (zuerst erschienen — Mediolan. 1610, 2 fol.) Gleichzeitig erschien: Annales ecclesiast. Baronii, Augustae Vindelic. (Venet.), 1738—42, 12 vol. fol. Indices generales. 1742 in fol.

Ueber die verschiedenen Ausgaben des Baronius und seiner Fortsetzer, sowie die einschlägige Literatur findet man eine nähere Analyse in J. P. Niceron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, deutsch von Rambach, Th. VIII, 263—270 (H. Spondanus), Th. XXI, 328—346 (in der französischen Ausgabe Th. 27, 282—307); 387—392 (Baronius, Raynaldus etc., Bzovius); und besonders in David Clément: Bibliothèque curieuse, ou catalogue raisonné de livres difficiles à trouver. Goettingen, 1750—60, 9 vol. in 4°. T. II. p. 444 sq.

Hundert Jahre waren verflossen seit dem Schlusse der großen Gesammtausgabe des Baronius und seiner Fortsetzer von Dominic. Mansi (1756—1856), als ein anderer Oratorianer, Augustin Theiner, (gb. in Breslau 11. April 1804), eine Fortsetzung der Annalen des Baronius vom Jahre 1572 an bis zur Gegenwart unternahm:

Annales ecclesiastici, quos post Caesarem card. Baronium, Odericum Raynaldum ac Jacobum Laderchium ... ab anno 1572 ad nostra usque tempora continuat Augustinus Theiner, Romae et Parisiis, F. Didot, 1856, 3 vol. gr. in fol. Tomi I—III. umfassen das Pontifikat Gregor's XIII. (1572—84), dieses großen Restaurators kathol. Lebens und katholischer Wissenschaft. Sie enthalten kostb. Daten, u. a. eine große Menge bisher unedirter Briefe, z. B. von Karl IX., Katharina von Medicis, Heinrich III., Heinrich IV., Maria Stuart u. a. Der Herausgeber hoffte in 12 vol. in fol. bis zu dem Pontifikate Pius VII. J. 1800 gelangen zu können. Er unterbrach aber sein Werk, um die ganze Sammlung auf das Neue herausgeben zu können unter dem Titel: Caesaris S. R. E. Card. Baronii, Od. Raynaldi et Jac. Laderchii annales eccle-

den jeder Art, an die man bisher nicht einmal gedacht, ja die man nicht einmal geahnt hatte, werden der Lesewelt mitgetheilt. Die mannichfaltigen Fehler, deren sich die magdeburgischen Centuriatoren schuldig gemacht, wurden auf eine glänzende Weise aufgedeckt und verbessert, mit Einem Worte eine historische Fundgrube wurde nun den Gelehrten geöffnet, die ihres Gleichen bis auf unsre Tage gar nicht wieder gefunden hat. Freilich, was historische Kritik anbelangt, ließ das Werk des Baronius manches zu wünschen übrig, namentlich in chronologischer Beziehung. Es waren noch viele ganz speziell historische Arbeiten nöthig, um in dieser Richtung die Fehler im Einzelnen zu vermeiden; wir werden später auch diejenigen kennen lernen, die sich hierin auszeichneten. Bis auf das Jahr 1198 stellte Baronius seine Geschichte zusammen in zwölf Foliobänden. Sie selbst

---

siastici denuo excusi et ad nostra usque tempora perducti ab Augustino Theiner. T. I et II in 4°. (Bar-le-Duc.) Palmé, 1864. T. III et IV, J. 1865. Das Werk war auf 45—50 T. berechnet. Gebe Gott dem Herausgeber das Leben und günstigere Zeiten, um dieses großartige Unternehmen zu einem glücklichen Ziele zu führen. Aber auch seine übrigen Werke sind großentheils Ergänzungen und Fortsetzungen des Oratorianers Baronius: Geschichte des Pontifikat's Clemens XIV., 2 Bde. 1852—53, deutsch, französisch und italienisch, und ein Theil Dokumente. — Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790—1800, extraits des archives secrètes du Vatican, Paris, F. Didot 1858, 2 vol. in 8°.

Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia, ex tabulariis Vaticanis edita. Aug. Theiner curavit. Rom. 1859—60, 2 vol. in fol.

Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaëlowitsch, Féodor III. et Pierre le Grand, extraits des archives du Vatican et de Naples, Rom. 1859, in fol.

Monumenta vetera Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia, maximam partem nondum edita, ex tabulariis Vaticanis deprompta, collecta et serie chronologica disposita. Romae 1860—61 in fol. Tom. I - IV.

Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctae Sedis. Recueil des documents, Romae 1861—63, 3 vol. in fol.

Monumenta vetera Slavorum meridionalium historiam illustrantia ex tabular. Vaticanis deprompta, collect. ab A. Theiner, Tom. I in fol. Rom. 1863.

Monumenta vetera Hibernorum et Scotorum, ordine chronologico disposita. 1. Tom. in fol. Rom. 1864.

erhielt mehrere Fortsetzungen, z. B. von Abraham Bzovius, Henricus Spondanus; der berühmteste seiner Fortsetzer ist Odericus Raynald bis zur Mitte des sechszehnten Jahrhunderts und zwar mit dem meisten historischen Sinn, mit größter Gelehrsamkeit und größtem Geiste.

Von nun an, nachdem von Italien aus der Anstoß zu einer ganz ausgedehnten, gründlichen historischen Forschung und Geschichtschreibung gegeben war, bemächtigten sich die Franzosen des Fortschrittes und sie sind es, die am meisten und am glücklichsten von jetzt an arbeiteten.

So schätzbar das Werk des Cäsar Baronius war, so erschienen wegen der obengenannten Mängel selbst in der katholischen Kirche mehrere Kritiken dieser Annalen, unter Andern von einem Franzosen, Anton Pagi, in vier Foliobänden, dessen Kritik so recht aufmerksam machte, daß und wie vielfach es noch eigentlich auf dem historischen Gebiete fehle. Es muß in seiner Art ein Meisterwerk genannt werden; nicht nur das große historische Talent dieses Franziskaners, sondern auch sein bewunderswerthes Quellenstudium und die großen historischen Entdeckungen, die er machte, werden dasselbe für alle Zeiten im gesegneten Andenken der gelehrten Welt erhalten. Vieles, was bisher ganz und gar entgangen war, wurde in diesem Buche mitgetheilt, ebenso Vieles berichtiget und in seinem wahren Verhältnisse dargestellt. Woran es aber am allermeisten zur Zeit des Baronius noch gefehlt hatte, bestand vorzugsweise in Folgendem:

Es mußten vor Allem viele in Bibliotheken vergrabene Schriften und Urkunden gesammelt und dem Publikum mitgetheilt werden. Sodann war es nöthig, daß Ausgaben der Schriften bereits bekannter Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, die allen Forderungen Genüge leisteten, veranstaltet wurden. Während der arglosen Zeit des Mittelalters war es oft geschehen, daß einem Schriftsteller Werke zugeschrieben wurden, die er nicht verfaßt hatte, Vieles war auf eine unwillkürliche Weise unterschoben worden. [1]) Nun kann man sich leicht denken, welche Verwirrung in der Geschichte es hervorbringen mußte, wenn ein Werk, das im achten oder neunten Jahrhundert verfaßt

[1]) Man findet ein: Verzeichniß alter und neuer Fälschungen (mit Ausschluß von Urkunden und Briefen) in „Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter," von W. Wattenbach. 2. Aufl. Berl. 1866, Beilage II, S. 535—38.

war, einem Schriftsteller aus dem vierten und fünften zugeschrieben wurde. Hierin war der Kritik noch unendlich viel zu leisten vorbehalten. Das so schwierige Gebiet der Chronologie war ganz neu anzubauen, ebenso die kirchliche Geographie, sowie die kirchlichen Alterthümer überhaupt. Demnach war es nöthig, ehe der Versuch, die Kirchengeschichte im Großen zu beschreiben, gelingen konnte, daß eine Menge Monographien und Specialgeschichten vorlagen.

Auf diesem Felde waren es die französischen Gelehrten, insbesonders die Benedictiner aus der Congregation des heiligen Maurus, die sich unsterbliche Verdienste erwarben. Hier kommt uns nun eine so große Menge ausgezeichneter Namen entgegen, daß wir sie nicht einmal alle nennen können. Auf einige jedoch aufmerksam zu machen, ist Pflicht der Dankbarkeit gegen die Leistungen der Männer, von denen alle Geschichtsschreiber bis zu unserer Zeit sich nährten, und ohne welche die Geschichte wohl nicht wäre, was sie ist.[1])

Hieher gehören u. a. Martene, U. Durand, L. d'Achery, P. Coustant ꝛc. vor Allen unter den Maurinern: Mabillon, Montfaucon. Die zwei letztern sind die hervorragendsten aus diesem Orden. Aber auch nach und neben ihnen haben sich noch viele Andere aus demselben Orden beträchtliche Verdienste erworben, z. B. de la Rue, Rivet ꝛc.

Aus dem Orden der Jesuiten ragen besonders auf diesem Gebiete unter den Franzosen Sirmond, D. Petavius u. a.,[2]) unter den Oratorianern Thomassin hervor.[3]) Ebenso ist es die Weltgeistlichkeit, die

---

[1]) Bibliotheca Benedictino-Mauriana auct. Bernardo Pez. Augsb. und Graetz 1716 (2 libri). — Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur, ordre de S. Benoît., par D. Tassin, Bruxelles et Paris 1770 in 4°. — Es gibt eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: Dom R. Pr. Tassin's Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur, Bened.-Ord., 2 Bde. 8°. Frankfurt und Leipzig 1773—74. — Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften, von J. G. Herbst, in „Tüb. Theolog. Quartalschrift," J. 1833—34, 4 Abtheil.

[2]) August. et Al. de Backer, Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus. Série I—VII, Luettich. 1853—61. — Aug. Carayon, Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus. Paris 1864. In 4° A. Durand.

[3]) Herbst, die literarischen Leistungen der französischen Oratorianer, Theol.

französischen Bischöfe und die Priester, besonders der Sorbonne in Paris, welche gar Vieles auch auf diesem Felde, und sehr Verdienstvolles gearbeitet haben, z. B. der Erzbischof Petrus de Marca, Anton Arnauld, El. Dupin u. a.

Nicht ohne die innigste Verehrung kann man aber hiebei an die Mauriner denken; wir finden hier oft, daß ein ganzes Kloster beschäftigt ist, verschiedene Manuscripte zu vergleichen, um den reinen und ursprünglichen Text irgend eines Kirchenvaters und Kirchenschriftstellers zu liefern. All' ihre freien Stunden widmeten oft diese Männer ihr ganzes Leben hindurch diesem Geschäfte; und was sich als Resultat dieser Bemühungen herausstellte, wurde zusammengefaßt und irgend einem unbekannten Nachfolger überlassen, daß er sich dieser Arbeiten bediene, bei seiner spätern Herausgabe eines Schriftstellers und bei seinen übrigen Werken. Selbst die geringe Belohnung, daß ihr Name der Nachwelt bekannt werden möge, verschmähten sie. So wissen wir die Namen vieler Hunderte nicht, die den höchsten Fleiß und die schönsten Gaben, mit welchen sie ausgestattet waren, der Wissenschaft und Gelehrsamkeit widmeten, und auf jeglichen Lohn verzichteten, den sie ihnen darbieten konnte. Darum wurde auch in diesen Klöstern Vieles und Ausgezeichnetes geleistet, und in anderer Weise wäre es gar nicht möglich gewesen.

Unter den französischen Theologen finden wir aber nicht bloß Schriftsteller, die sich mit den obengenannten einleitenden, auf die Kirchengeschichte vorbereitenden Arbeiten beschäftigten, sondern auch solche, die das Ganze der Geschichte bearbeiteten, und zwar in einer ganz eigenthümlichen Weise. Es setzte sich ein Jeder besondere Zwecke, und bediente sich zur Erreichung derselben ganz eigener Mittel, so daß keiner den andern überflüssig machte, sondern alle zusammen sich erst recht ergänzen. Wir werden zuerst diejenigen zusammenstellen, welche einen klassischen Werth erhalten haben, und sich ebenso durch Geschichtsforschung wie durch Geschichtsschreibung (denn Beides ist sehr verschieden) auszeichneten, und dann diejenigen, welche mehr für ein größeres Publikum sich eignen vorzüglich durch ihre Darstellung,

---

Quartalschr. J. 1835. — Perraud, Ch., l'Oratoire de France au XVII. et au XIX. siècle. In 8°. Paris, 1865, Douniol.

sei, werde das Gerüste weggenommen, damit es keinen unschönen Anblick und keine Hemmung und Störung im Gebrauche des Hauses veranlasse.

Er schreibt französisch und auf eine höchst anmuthige Weise, ja man kann sagen, daß er mit einer unnachahmlichen Einfalt schrieb. — Der Zweck seines Geschichtswerkes ist der, zu zeigen, daß das Christenthum, insbesondere die katholische Kirche, wirklich göttlichen Ursprungs sei; ferner, daß ein und dieselbe Lehre durch alle Jahrhunderte hindurch sich fortererbt habe, und dieß je beim entscheidenden Moment zu zeigen. Er will mehr auf das Gemüth wirken, während Alexander vorzugsweise auf den Verstand zu wirken sich vorgenommen hat. Sonst reiht Fleury den kirchlichen Stoff nach Jahren ein, und schreibt demnach nicht Centurien, sondern Annalen. Von ihm sind indeß doch auch besondere Abhandlungen, „discours,“ erschienen, die reflectirende Darstellungen des Merkwürdigsten von gewissen kirchlichen Zeitaltern enthalten. Er wollte diese Bemerkungen in seine Erzählung selbst nicht aufnehmen, damit ja der Leser durchaus im objektiven Genusse nicht gestört würde.

Sebastian Le Nain de Tillemont [1]) ein französischer Edelmann, der

[1]) Ludwig Sebastian Le Nain de Tillemont, gb. 30. Nov. 1637 zu Paris, † 10. Jan. 1698. — Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux: avec une chronologie et des notes, Paris, Ch. Robustel, 1693 in 4°. T. I, T. II, 1694, T. III, 1695, T. IV, 1696 — erschien zu Lebzeiten Tillemonts. Nach seinem Tode erschienen T. V—XVI, 1698—1712; das Werk reicht bis 513. — Die zweite Aufl. erschien zu Paris 1700—1713 gleichf. in 16 Th. in 4°. In Brüssel erschien eine Duodez-Ausg. in 24 vol., und eine Ausg. in 4° i. J. 1732, wobei die sechs letzten Bände fehlen, bei der Ausgabe in 12° fehlen 8 Bände. — Vor den Mémoires Tillemonts erschien: Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise: des persécutions qu' ils ont faites contre les Juifs; des écrivains profanes et des personnes illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux; avec des notes. Paris Robustel 1690—1697, T. I—IV, T. V—VI, erschien auch 1701 und 1738, reichend bis auf Kaiser Anastasius, Brüsseler Nachdruck 1707—1739 in 16 Th. in 12°. — Th. Mommsen anerkennt indirekt den Werth des Werkes, indem er u. a. sagt, daß sich seit Tillemont (bis auf ihn) Niemand mit der Zeitfolge der Verordnungen Diocletian's beschäftigt habe; Mommsen: Verhandlungen der Berliner k. Akademie der Wissenschaften von 1860, S. 339—447: „Ueber die Zeit-

in den Klerus getreten, sonst aber sich an die Partei der Jansenisten angeschlossen hatte. Von ihm besitzen wir „Denkwürdigkeiten über die Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte," also nicht im eigentlichen Sinne eine Geschichte, sondern Mémoires. Er wollte nämlich über alle bedeutenden kirchenhistorischen Personen, Thatsachen, Erscheinungen oder zusammengehörende Massen von Erscheinungen, insbesondere alles das zusammentragen, was sich in der ganzen alten Literatur darüber auffinden ließ; was er mit einer solchen Gewissenhaftigkeit that, daß er, wenn er selbst Bemerkungen zur Geschichtserzählung machen wollte, zu dem aus den alten Autoren Entnommenen, jedesmals dieselben einklammerte, damit man nicht in den Fall käme, seine Bemerkungen mit den historischen Thatsachen zu verwechseln. Dadurch wird die Darstellung keineswegs unangenehm. Derselben sind ungemein werthvolle kritische Untersuchungen angehängt, welche von Allen, die auf dem kirchengeschichtlichen Gebiete sich umsehen wollen, benützt werden müssen. Er ist ein sehr geistreicher Schriftsteller und ein sehr frommer Schriftsteller zugleich, wie Fleury und Alexander. Von ihm, um auch dieses Werk beiläufig anzugeben, besitzen wir ferner eine Kaisergeschichte, welche für diejenigen, die gründlich Kirchengeschichte studiren wollen, gar nicht zu übersehen ist, weil darin ungemein viel auf die Kirchengeschichte Bezügliches vorkommt.

Seine Memoiren geben, obschon keine eigentliche Geschichte, doch die vollkommenste Kenntniß der ersten sechs Jahrhunderte. Zu bedauern ist es, daß dieß Werk nicht weiter fortgeführt wurde; er hinterließ zwar eine Handschrift, aber es war noch beträchtlich daran zu arbeiten, so daß sie nicht erscheinen konnte. Das Werk reicht bis zum Jahre 513. Niemand aber hat es nach ihm gewagt, sein Fortsetzer sein zu wollen, weil Jedermann seine Kraft nicht für hinreichend hielt, einem solchen Unternehmen gewachsen zu sein. Vierzig Jahre arbeitete er an dieser seiner Kirchengeschichte.

Bossuet, Bischof von Meaux. Von ihm besitzen wir eigentlich keine ganze Kirchengeschichte; gleichwohl ist er uns viel zu merk-

---

folge der in den Rechtsbüchern enthaltenen Verordnungen Diocletian's." — Vie de M. Le Nain de Tillemont, par Mich. Tronchay, Nancy 1706, Cöln 1711. — Hefele, der Kirchenhistoriker Tillemont in „Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w." (aus der Th. Quartalschrift, J. 1841.) II, S. 100—119.

würdig, als daß wir ihn übergehen könnten. Er gab „Discours sur l'histoire universelle“ [1]) in einem nicht gar großen Oktavband bestehend, heraus, ein Meisterstück historischer Kunst und Darstellung. Was aber ganz besonders dieß Geschichtswerk characterisirt, und so bedeutungsvoll macht, ist der eigenthümliche Gedanke, der dasselbe beherrscht. Er setzt sich vor, durch die ganze Geschichte hindurch, in der vorchristlichen Zeit zumal nachzuweisen, wie alle Weltbegebenheiten nur dazu beitragen mußten, die göttlichen Plane in der Geschichte durchzuführen. Es ist gewissermaßen eine Geschichte der göttlichen Weltregierung zu nennen, Alles ist vom providentiellen Gesichtspunkte aufgefaßt, und er ist der Erste, der in einer solchen Weise die Geschichte zu verstehen gelehrt hat; an ihm haben sich viele und große Historiker gebildet. Leider reicht sein Werk nur bis auf die Zeiten Karl's des Großen. Ein Deutscher, Namens Cramer, hat ihn fortzusetzen versucht, aber es ist kaum eine Aehnlichkeit aufzufinden zwischen ihm und seinem Fortsetzer, obschon auch dieser seine eigenthümlichen Verdienste hat.

Außerdem hat freilich Bossuet noch sehr vieles Historische geschrieben und herausgegeben; ich erwähne nur noch seine „Histoire des variations de l'Eglise protestante,“ dieß Werk, das auch in seiner Art das erste ist, ist nicht nur dadurch sehr wichtig geworden, daß es eine Menge von Geistern aufgeweckt hat, theils um sich ihm zu widersetzen, theils in seinem Geiste fortzuarbeiten, sondern auch

[1]) J. B. Bossuet, gb. 27. Septbr. 1627, † 12. April 1704: Discours sur l'histoire universelle, jusqu' à l'Empire de Charle Magne; Paris 1681 in 4°. 1682, 1700, 1732, 1741, 1753, 1806 etc. — Neben den verschiedenen Biographien Bossuet's vergl. man über seine Jugend: Etudes sur la vie de Bossuet (1627—1670) par M. Floquet, Paris, F. Didot, 1855, 3 vol. in 8°. Floquet: Bossuet précepteur du Dauphin, et évêque à la cour (1670—1682) 1 vol. 1866. — Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet, par l'abbé Ledieu. Publ. par l'abbé Guettée. Paris, Didier, 1856—57, 4 vol. in 8°. — Vor Allem wird gerühmt die eben erschienene Gesammtausgabe seiner Werke: Bossuet, Oeuvres complètes, publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux purgées des interpolations et rendues à leur intégrité; par F Lachat, T I—XXXI. in 8°. Vivès, Paris, 1862—66. — Der „Discours sur l'hist. univ.“ erschien deutsch mit Anmerkungen und Fortsetzung von J. Andr. Cramer, Hamb. und Leipz. 1757—86. gr. 8. 7 Bde.

dadurch, daß eine Menge Punkte aus der älteren Geschichte untersucht werden mußten, die früher kaum bekannt waren. Es ist bis auf unsere Tage herab in dieser Beziehung eine Quelle geblieben, aus der Alle, die ihm nachfolgten, geschöpft haben, und zwar seit bald 200 Jahren.[1])

Diese vier französischen Kirchenhistoriker fallen alle in die letzten Dezennien des siebenzehnten Jahrhunderts hinein. Es war dieß jene Zeit, in der der sogenannte Gallicanismus seine Ausbildung erhielt. Alle diese Werke sind daher mehr oder weniger in diesen sogenannten gallicanischen Geist eingetaucht und das ist, weil wir hier blos vom historischen Standpunkte zu urtheilen haben, das Unhistorische an denselben. An einem andern Orte werden wir die Grundsätze der gallicanischen Kirche näher zu entwickeln haben. Sie bestehen im Allgemeinen darin, daß behauptet wird, die allgemeinen Concilien seien dem Papste nicht untergeordnet, und daß Alles, was damit zusammenhängt, behauptet und durchgeführt wird. Alle eben angeführten Historiker nehmen auch diesen Standpunkt ein. Was für die Darstellung der Geschichte das Nachtheiligste ist, ist Folgendes:

Man ging von der Ansicht aus, wie sich die kirchliche Verfassung im Laufe der sechs ersten Jahrhunderte gestaltet habe, müsse sie nothwendig und unverändert bleiben durch alle folgenden Jahrhunderte. Da nun aber die Kirche im Verlaufe des Mittelalters, wie wir bereits wissen, in eine ganz andere Gestaltung von äußern Verhältnissen eintrat, so mußte sich auch die Verfassung an die besonders gestalteten Verhältnisse, an diese neuen Bedürfnisse anschließen, und eben darum neue Eigenthümlichkeiten hervorrufen. Aber zu dieser Ansicht konnten sich die Gallicaner nie erheben, weil sie ja mit dem sechsten Jahrhundert alle geschichtliche Entwicklung in dieser Beziehung abschlossen; sie hatten sich in ein starres, ganz unhistorisches System festgebannt, wodurch sie sich den Schlüssel zum Verständniß des Mittelalters von selbst aus der Hand wanden; daher auch das Mittelalter wie von ihnen, so überhaupt von allen Schriftstellern aus allen Klassen sehr wenig richtig verstanden worden ist. Man muß indeß entschuldigend hinzufügen, daß diese Schwäche nicht Fehler der Person, sondern ihrer Zeit war, die Zeit war zu einseitig und deßhalb auch die Personen.

---

[1]) Die erste Ausgabe erschien 1688.

Französische Historiker, von denen mehr die von andern aus den Quellen geschöpften Darstellungen benützt wurden, als daß sie selbst Quellen studirten, und die mehr oder weniger für ein größeres Publikum berechnet sind, sind folgende: Choisy, Berault-Bercastel, Ducreux ꝛc.[1]) Wir haben nun zunächst noch von den italienischen und deutschen Historikern kurz zu sprechen.

Mit den großen Leistungen des Cäsar Baronius, und seiner Fortsetzer hatte sich die italienische Kirche keineswegs erschöpft, nur schien sie noch längerer Ruhe zu bedürfen, um auf's Neue die große Arbeit zu beginnen. Ganz ausgezeichnete Leistungen sowohl in Beschreibung der ganzen Kirche, als auch im Speciellen, in Monographie, Sammlung und kritischer Bearbeitung der Quellen, finden wir unter den Italienern des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Von denjenigen, welche Spezialgeschichten oder Monographien verfaßt haben, oder mehr das zur Kirchengeschichte Einleitende und Vorbereitende übernommen haben, mögen Folgende besonders zu nennen sein.

Paul Sarpi, ein venetianischer Servitenmönch und Staatsmann, und im Staatsrathe bei öffentlichen Angelegenheiten ausgezeichnet. Von ihm besitzen wir eine Geschichte des Conciliums von Trient, welche ein Meisterstück in der Darstellung, leider aber auch in der Entstellung der Wahrheit genannt werden muß. Dieser Mönch war

---

[1]) Histoire de l'Eglise par Fr. Timoléon de Choisy, Paris 1703 ou 1740. 11 vol. in 4°. Les siècles chrétiens ou histoire du christianisme dans son établissement et ses progrès, par (l'abbé) Ducreux, Paris 1775—87, 10 vol. in 12°. Histoire de l'Église, par A. H. Berault-Bercastel Paris 1778 24 vol. in 12°. (bis J. 1721); Toulouse 1809, 12 vol. in 8°. — Nouvelle édition, continuée depuis 1721 jusqu' en 1820, par l'abbé Aimé Guillon. Besançon et Paris 1820—21, 22 vol. in 8. Continuation de l'histoire de l'église — par Robiano, T. 1—4, in 8°. — Paris 1836. Continuation — par le baron Henrion, en 3 vol. in 8°. — Histoire générale de l'Église, depuis la prédication des apôtres jusqu' au pontificat de Gregoire XVI., troisième édit. Paris, Gaume Fr., 1841, 13 vol. in 8°. T. 1—9 le texte rectifié de Berault Bercastel, T. 10—13 la continuation jusqu' en 1844. — Geschichte der Kirche Jesu Christi, A. d. Französischen, 24 Bde. Augsb. 1787—91. — Geschichte der Kirche in einem getreuen Auszuge, Innsbruck 1841—44, 9 Bde., und als Fortsetzung: Geschichte der Kirche Christi im 19. Jahrh., von P. B. Gams, Bd. 1—3 (10—12) Innsbruck 1854—58.

von sehr großer, umfassender Gelehrsamkeit und dem feinsten Scharfblicke. Aber die venetianische Republik lag damals in einem Kampfe mit dem apostolischen Stuhle in Rom, und er, die Seele dieses Kampfes, wurde auch in der Darstellung des Conciliums immer nur von Parteiansichten geleitet. Er führt Reden an, die niemals gehalten wurden, und verdreht offenbar sehr viele Thatsachen. Johann Pallavicini setzte ihm eine Darstellung der Geschichte der Synode von Trident entgegen. Er war Sarpi nicht gleich an Scharfsinn und Feinheit, aber bei weitem überlegen an Gelehrsamkeit, Wahrheitsliebe und historischer Genauigkeit.[1]) Sonst wird Pallavicini unter die italienischen Klassiker gezählt, was bei Sarpi nicht der Fall ist, wegen der Reinheit seiner Sprache, seines Styls und des geistreichen Wesens, welches sich über das Ganze seiner Geschichte verbreitet.

Von Heinrich Noris, einem Augustinermönch, haben wir sehr wichtige und wohlgelungene Specialgeschichten, vorzüglich eine Geschichte des Pelagianismus, Untersuchungen über die liturgischen Alterthümer rc.[2]) Ihm zur Seite ist Scipio Maffei zu stellen, der schon am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts lebte; Muratori, einer der ausgezeichnetsten Geschichtsforscher der neuern Zeit; dann gehören hieher A. Gallandi als Sammler und Kritiker, Mansi, der die größte Conciliensammlung und die dahin einschlägigen Akten sammelte, die Brüder Ballerini u. m. a.[3]) Besonders hatten sich die Kirchenväter im engern Sinne des Wortes einer sehr bereitwilligen und gelehrten

---

[1]) J. N. Brischar, Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's in der Geschichte des Tridentinischen Concils. Tüb. 1843—44, 2 Thle.

[2]) Hein. Noris, gb. 29. August 1631 in Verona, 12. Dezember 1695 Cardinal, † 23. Febr. 1704 in Rom: Historia Pelagiana, cum Vindiciis Augustinianis, Patav. 1673, Amsterdam 1677. Opera omnia 4 Vol. Fol. Verona 1729—41 herausg. von Hieron. Ballerini.

[3]) Sc. Maffei, gb. zu Verona 1675, † 11. Febr. 1755, Archäolog und Historiker, ebenso A. Ludw. Muratori, gb. 1672, † 21. Jan. 1750; Andr. Gallandi, gb. 6. Dez. 1709 in Venedig, † das. 12. Jan. 1779, Herausg. der Bibliotheca veterum patrum T. I—XIV. Venet. 1765—1781, vollendet von Galliacioli. — Joh. Dom. Mansi, gb. 1692, Erzb. von Lucca 1765, † 27. Sept. 1769, Herausgeber des Baronius, Natalis Alexander, Baluze-Miscellanea, Fabricius-Bibliotheca m. et inf. Latinitatis etc. — Ballerini, Petrus (1698—1764) und Hieronymus (1702—1780).

Bearbeitung unter den Italienern zu erfreuen. Der Maronit Assemani hat die vollständigste und umfassendste Sammlung der kirchlichen Alterthümer angelegt und theilweise auch vollendet; leider überraschte ihn der Tod, ehe er zu seinem Ziele gelangen konnte.[1]) Er lebte gegen das Ende des achtzehnten und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts. Mit ihm lebten Tiraboschi, Pellicia, welche brauchbare Handbücher über kirchliche Alterthümer herausgaben. Geschichtswerke lieferten Folgende: Orsi, vom Orden der Dominikaner, begann 1747 ein großes Geschichtswerk herauszugeben, das er aber leider bis in das sechste Jahrhundert nur fortzusetzen vermochte. Das Buch ist sehr gelehrt und zugleich angenehm und geistreich geschrieben. Saccarelli, von der Congregation des italienischen Oratoriums, unternahm es nur wenige Jahre später als Orsi, ein Werk herauszugeben, das in Details einging, aber doch nicht in ihnen sich verlöre; zudem hatte er die Bemerkung zu machen geglaubt, daß sehr Vieles in Frankreich und Deutschland geleistet sei, was von italienischen Gelehrten noch keineswegs für die Geschichte benützt worden. Er schrieb sein Werk bis zu dem Jahre 1185 fort, aber doch waren es schon 24 Bände 4°, als er bis zu diesem Jahre kam, wo der Tod ihn überraschte. 1796 erschien der letzte Band. Vom Anfang bis zum Ende hat er mit gleicher Geisteskraft und gleichem Erfolge gearbeitet, ein sehr zu empfehlendes Geschichtswerk für Jenen, der sich umfassende

---

[1]) Von den vier Assemani, Joseph Simon (1687—1768), Stephan Evodius (1707—1782), Joseph Ludwig (1710—1782) Simon, gb. zu Tripolis 1749, † zu Padua 7. April 1821 — ist der letztere gemeint, obwohl die drei erstern eben so über kirchliche Alterthümer geschrieben. — Hieron. Tiraboschi S. J. (1731—1794), besonders bekannt als Verfasser der italienischen Literatur-Geschichte, Al. Aur. Pelliccia von Neapel (1744—1822), Verf. des Werkes: De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia, Neap. 1777—81, 4 vol. in 8°. Orsi Jos. Aug., gb. 9. Mai 1692 zu Florenz, Cardinal 24. Sept. 1759, † 13. Juni 1761: Istoria ecclesiastica, Ferrara, Rom. 1747—1763, 21 vol. in 4°, besonders gegen Cl. Fleury gerichtet, fortgesetzt; Continuazione, del secolo VII. della chiesa al secolo XIV., 1378, da Ph. Ang. Becchetti, Roma 1770—1788, 17 vol. in 4°. — Istoria degli ultimi quatro secoli della chiesa, Roma 1788—1797, 12 vol. in 4°, reicht bis 1587, das Ganze 49 vol. — Storia ecclesiastica, Nuova ediz., Venet. 1822—26. 42 vol. in 16°. — Becchetti, 1800, — † 27. Aug. 1814. — Bischof von Città della Pieve.

Kenntniß erwerben will. Auch Berti hat ein größeres Geschichtswerk herausgegeben und ein Compendium. [1])

Katholische Leistungen in Deutschland.

Wir müssen unsern kurzen Vortrag hierüber mit dem Bedauern eröffnen, daß wir hier nur so wenig zu erinnern haben, was mit den bedeutenden Leistungen der Franzosen und Italiener in Vergleich kommen könnte. Die besonderen Schicksale der deutschen Kirche tragen ohne Zweifel die Schuld. Im Verlaufe des sechszehnten Jahrhunderts war Deutschland voll religiöser Unruhen; kein Land, keine Gegend war sicher, alles in beständiger Bewegung, noch im Zittern wegen der Vergangenheit oder in Furcht vor der Zukunft. Es konnte der Natur der Sache nach in der That, wenn wir nicht unbillig sein wollen, nur wenig geleistet werden. Aber das siebenzehnte Jahrhundert bietet uns gar noch den so verheerenden, so ganz vom Grunde verwüstenden dreißigjährigen Krieg dar. Deutschland war erschöpft und so sehr ruinirt, daß der ganze Rest des siebenzehnten Jahrhunderts nöthig war, um sich nur einigermaßen zu erholen und nur Kräfte zu sammeln. Wir dürfen also wieder aus dem ganzen siebenzehnten Jahrhundert wenig erwarten. So kommen wir denn schon weit in's achtzehnte Jahrhundert hinein. Aber dieß wurde für Kirche und kirchliche Wissenschaft ein sehr bejammernswerthes in anderer Beziehung. Die Deutschen unterzogen sich nun nicht mehr der Religion wegen mit Krieg; aber das andere Extrem, eine religiöse Gleichgiltigkeit, setzte sich an die Stelle des bittern Hasses. Insbesondere characterisirt diese Gleichgiltigkeit, dieser Indifferentismus die vier letzten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts, zumal die Zeit des Kaisers Joseph II. Man hatte damals vielfach den richtigen Sinn für Christenthum und Kirche verloren: man verstand damals

---

[1]) Caspar Saccarelli, Orat., Historia ecclesiastica per annos digesta, Tom. I ad XXVI cum indice, Romae 1771—98, in 4° (bis 1185).

Berti, Joh. Laur., O. S. Aug † 1766: Historia ecclesiastica, sive dissertationes historicae priorum saecul., Florent. 1753 in 4°. — Breviarium historiae ecclesiasticae 1761, 1768 Aug. 1774, Viennae, Gandavi 1838, 1 vol. — Histor. eccles. Bass. 1769, 4 T. in 2 vol.

auch die früheren Zeiten nicht mehr, und so konnte ein rechtes historisches Studium gar nicht erwartet werden und gelungene Darstellung eben so wenig. Man fing an, die damalige Zeit, ihren Charakter und die Denkweise als die Norm für alle Zeiten anzusehen; man legte deßhalb einen ganz unhistorischen Maßstab an, der, um die früheren Zeiten nach ihrer Bedeutung auszumessen, zu klein, zu kurz war. Statt Quellen zu studiren, eignete man sich fünf oder sechs liberal klingende Formeln und Redensarten an, mit denen man den ganzen frühern historischen Stoff durcharbeitete. Damit glaubte man den Umfang und die Tiefe des Quellenstudiums ersetzen zu können. Es wurden also keine Quellen studirt; man sprach im Allgemeinen von dem, was eben war; wenn aber auch Quellen studirt wurden, so verstand man sie nicht; was man nicht verstand, wurde lächerlich gemacht, sonst war nichts mehr damit anzufangen. Erst gegen das Jahr 1805 hin begann eine Regeneration wie überhaupt des religiös kirchlichen, so auch des ächt historischen Sinnes. Von dieser Zeit an sind wir auch im Besitze mancher recht wohl gelungener historischer Arbeiten. Ich werde nun aus jedem dieser im Allgemeinen charakterisirten Zeiträume der kirchlichen Historiographie auch einzelne Männer nennen, die als die bessern, und als diejenigen betrachtet werden können, deren Werke von größerem Werthe sind.

Im Laufe des sechszehnten Jahrhunderts hatte Bayern einen sehr verdienstvollen Historiker in der Person des Wigulens Hundius, dessen Metropolis Salisburgensis so allgemeine Anerkennung gefunden, und auch in der neuern Zeit solches Ansehen genießt, daß er nicht übergangen werden darf.[1])

Der Jesuit Gretser in Ingolstadt gab nicht wenige historische Abhandlungen und größere Werke heraus, die von bleibendem Werthe sind. Auch seine kritischen Untersuchungen verdienen alle Anerkennung.[2])

Gegen Ende des siebenzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts schrieb der Jesuit Calles eine leider nicht vollendete Kirchen-

[1]) Wiguleus Hundius (v. Sulzemoos): Historia Metropolis Salisburgensis etc., a W. Hundio et Cp. Gewoldo; Ratisb. 1719, 3 vol. fol. (vorher 1582 und 1620.)

[2]) Jac. Gretser, geb. 1560, † 29. Jan. 1625, Opera omnia, 17 Tomi in fol. Ratisb. 1734—40.

geschichte Deutschlands.[1]) Der Benediktiner Petz in Mölk gab seine große und inhaltsreiche Sammlung noch unedirter Schriften und kirchengeschichtliche Dokumente heraus, die sehr wichtig, sowie seine kritischen Untersuchungen aller Anerkennung werth sind.[2])

Worin aber die Geistlichen noch am meisten gearbeitet haben, sind Diöcesan- und Kloster-Geschichten, sowie kirchliche Institute, welche natürlich für die Bearbeitung der Geschichte im Allgemeinen von sehr großem Werthe sind. Hierin alles Einzelne anzugeben, würde uns viel zu weit führen, aber die Leistungen der Benediktiner-Klöster in Deutschland dürfen nicht umgangen werden, da sie einen Glanzpunkt in der deutschen historischen Gelehrsamkeit bilden; ich meine nämlich die Leistungen der Ordensbrüder von St. Blasien im Schwarzwalde. Besonders seitdem Abt Gerbert mit einem sehr ermunternden Geiste vorangegangen war, folgten ihm in seiner Abtei sehr Viele mit dem glücklichsten Erfolge nach. Gerbert selbst hat mehrere zu seiner Zeit sehr geschätzte Schriften, die auch in unserer Zeit noch keineswegs vergessen sind, herausgegeben. Die Mönche unter ihm hatten nun den Plan gefaßt, eine Germania sacra herauszugeben, in welcher alle deutschen Diöcesen auf das Gründlichste ganz aus den Quellen heraus bearbeitet werden sollten. Mit mehreren Diöcesen z. B. der von Würzburg, Bamberg, Constanz, Chur, wurde auch ein glücklicher, viel versprechender Anfang gemacht. Der beste unter ihnen ist Neugart, der den Episcopatus Constantiensis herausgegeben, nach dem Urtheile des vorzüglichsten deutschen Historikers Johann v. Müller, eines der ausgezeichnetsten Werke der neuern Zeit auch in Bezug auf Geschichtsforschung und gedrängte historische Darstellung. Leider ist der zweite historische Band wegen Ungunst der Zeiten nicht erschienen, aber im Manuscript vollendet erhalten, so daß Hoffnung gegeben ist, daß er doch erscheinen werde.[3])

---

[1]) Calles, Sigismund, † 1761, in Wien: Annales ecclesiastici Germaniae ex antiquis monnumentis collecti (usque ad annum 1152), Vindobonae 17[illegible] —1769, 6 vol. in fol.

[2]) Pez, Bernhard, (1683—1735), Thesaurus Anecdotorum novissimus, seu veterum Monumentorum praecipue Ecclesiasticorum collectio. VI vol. in fol. Aug. Vind. 1721—1729.

[3]) Gerbert, Mart., gb. 30. Aug. 1720 in Horb, † 13. Mai 1793 (ihm folgte der

Was die Bearbeiter der Geschichte im Ganzen anbelangt, so repräsentirt die eigentlich flache Zeit: Royko, Professor in Prag; dann ein gewisser Wolf in der Partikulargeschichte, Michl u. A. Diese

letzte F. Abt Rottler), Aem. Ussermann, gb. 30. Okt. 1737, † 27. Oct. 1798; Ambr. Eichhorn, gb. 6. Okt. 1758, † 21. März 1820; Tr. Neugart, gb. 23. Febr. 1742, † 15. Dez. 1826 zu St. Paul in Kärnthen: Germaniae sacrae prodromus, sive collectio monumentorum res alemannicas illustrantium: Varia anecdota. Chron. Hermanni Contracti cum. cont Bertholdi. Chr. Petershusanum. — Bernoldi, chron. al. ej. opuscula. — Ottonis de S. Blasio chronicon., St. et lab. Aem. Ussermann 2 tom. in 4°. Ulmae et San Blasii 1790—92. — Germania sacra in provincias ecclesiasticas et dioeceses distributa chronolog. et diplomat. illustrata stud. A. Ussermann, A. Eichhorn et Trudp. Neugart, Tom. I—IV. — I. Episcopatus Wirceburgensis sub metropoli Moguntina chronol. et diplom. ill. opera Aemil. Ussermann, San. Blasii 1794 in 4°. — II. Episcopatus Curiensis in Rhaetia etc. opera et stud. Ambros. Eichhorn, San. Blasii, 1797 4° maj. — III. Episcopatus Bambergensis sub sede apostolica chronologice ac diplomatice illustratus, opera et studio Aemil. Ussermann; Sancti Blasii, 1802 in fol. — IV. Episcopatus Constantiensis alemannicus chronologice et diplomatice illustratus a Trudperto Neugart, Partis I. tom. I, Sancti Blasii, 1803, 4° majus. — Und als Vorläufer: Codex diplomaticus Alemanniae et Burgundiae Transjuranae etc., sive fundamentum historiae dioecesis Constantiensis, edidit notisque illustravit Trudp. Neugart, S. Blasii 1791—95, 2 tom. in 4° majus. Hieher gehört auch: „Historia nigrae silvae, auct. Martin. Gerbert. Typis San Blasianis 1783—1788, 3 vol. in 4°. — Wie Möhler es gehofft, erschien der 2. Band der Geschichte des B. Constanz, durch das Verdienst des Archivdirektors Franz Jos. Mone in Karlsruhe, und der Herder'schen Buchhandlung in Freiburg i. Br.: Episc. Const. Alem. sub Metropoli Moguntina chron. et dipl. ill. a P. Tr. Neugart, olim San Blasiano, Partis I. T. Secundus, continens annales tam profanos quam ecclesiasticos cum statu literarum ab anno MCI. ad a. MCCCVIII. (1308) Friburgi Brisg. Sumt Herder, 1862. — Von Neugart i. J. 1816 zu St. Paul in Kärnthen vollendet, der am 15. Dez. 1825 starb, 84 Jahre alt. — Angeregt und ermöglicht wurde die Herausgabe durch das Kloster St. Paul in Kärnthen, der Direktor Mone aber zog besonders die Archivare Jos. Bader und Jos. Dambacher in das Interesse der Herausgabe, (in qua editione perficienda plurimum Dambachero debetur). Die Vorrede des Verfassers selbst ist vom 22. Mai 1816 aus St. Paul datirt. — Aus Anlaß des Erscheinens dieses Werkes hat Dr. Ruland in Würzburg in: „Oesterreich. Vierteljahrschrift, f. kath. Theologie“ Jahrg. 1863 die Thätigkeit und Mühen der Sct. Blasianer für die Herstellung der „Germania sacra“ berichtet.

anstatt Alle zu nennen, mag genügen. Von besserer Art aus der letzten Zeit des vorigen Jahrhunderts ist Clemens Becker, Professor in Münster; auch kann gewissermaßen Dannenmayer, Professor in Freiburg, hieher gezählt werden; Schmalfus, Gmeiner, Gudenus u. s. w.

Mit dem Geschichtswerk, das Graf Friedrich von Stolberg herausgegeben, beginnt eine bessere und glücklichere Zeit für die deutsche Kirchengeschichte. Ich darf sein Werk gar nicht erst anrühmen; es ist zu bekannt, als daß es noch Erwähnung bedürfte. Es ist eine Quellenarbeit, und mit sehr vielem Geiste und christlicher Salbung bearbeitet. Unübertrefflich schöne Bemerkungen im Einzelnen finden sich durch das ganze Werk hindurch. Ein sehr achtungswerther Historiker, Kerz, setzt das Stolberg'sche Werk fort (welches, nachdem fünfzehn Oktavbände geschrieben waren, doch nur bis an's Ende des vierten Jahrhunderts ging), und zwar mit großer Gelehrsamkeit, sehr wohlgesinnt, mit Scharfsinn und in einer sehr lebendigen Sprache.

Katerkamp [1]) in Münster hat gleichfalls ein sehr anerkennungs-

---

[1]) Caspar Royko, 1744—1819, Christliche Religions- und Kirchengeschichte, 4 Bde. Prag und Wien, 1788—95. — Pet. Phil. Wolf († 1808), Geschichte der römisch-katholischen Kirche unter der Regierung Pius VI. 7 Bde. Zürich und Leipzig 1793—1802. — Anton Michl, (1753—1813) christliche Kirchengeschichte, 2 Thle., 2. Aufl. München, 1812—20. — Beker, Clemens; Historia ecclesiastica practica L. I—VII, Saecul. I—XV. 8°. Muenster 1782—87. — Kirchengeschichte des 16. u. 17. Jahrhunderts. gr. 8. M. 1791. — Matth. Dannenmayer, gb. 1744, † 8. Juli 1805: Institutiones historiae ecclesiasticae 1788, Vienn. 1806. Edit. 2., 2 partes. — Leitfaden in der Kirchengeschichte, 4 Thle. 2. Aufl. Rottw. 1827—28. — Cosm. Schmalfus, O. S. Aug. E. in Prag: Historia religionis et Ecclesiae christianae, 6 tom. 8°. Pragae 1794. Animadversiones criticae in histor. relig. christ. Prag. 1804. — Fr. Xav. Gmeiner, gb. 1752, † 1823: Epitome histor. eccles. N. T., II Tomi, 1789, edit. 2., Gratz 1803. — Ans. Frid. Gudenus, gb. 1731 in Erfurt, † 16. Mai 1789, die Geschichte des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts, 4 Bde. Erfurt, 1783—87. — Th. Katerkamp, gb. 17. Jan. 1764, † 8. Juni 1834: Kirchengeschichte, erste bis fünfte Abtheilung (bis 1153) Münster 1823—34 und Möhler's Recensionen darüber: s. Joh. Ad. Möhler von Gams-Wörner, S. 273—77; Tüb. Th. Quartalschrift. 1823, 1825, 1831. — J. N. Locherer, gb. 21. Aug. 1773 zu Freiburg, † 26. Febr. 1837 zu Gießen; Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 9 Theile (bis 1073) Ravensburg 1824—34, und darüber Möhler a. a. O. 279—81, Quartalschr. J. 1825, 1826, 1828. — Jac. Ruttenstock, gb. 1776,

werthes Handbuch der Kirchengeschichte herausgegeben. In fünf Bänden (8) führt er die Geschichte bis auf das Jahr 1153, bis auf die Zeit des heiligen Bernhard. Er starb und konnte sein Werk nicht vollenden. Dieß historische Werk ist mit sehr tiefgehendem Blicke in den Geist der Geschichte verfaßt, sehr würdig, gemessen, und in kerniger Sprache geschrieben. Besonders gelungen sind dem Verfasser nicht selten Characterisirungen einzelner hervorragender Personen, in denen er den Character einer ganzen Zeit seinen Lesern vorhält und zugleich schildert. Nicht alle Theile, auch nicht alle Abschnitte eines jeden Theils sind gleich gelungen; ohne Zweifel ist der zweite und dritte Band das Wohlgerathenste aus dem Ganzen. Der Verfasser hat eine eigenthümliche Diathese seines Stoffes, die in vielen Beziehungen förderlich, in mancher aber hinderlich ist, weil nicht wenig, was zu erzählen war, in der Art, wie er den Stoff organisirte, nicht untergebracht werden konnte. Dadurch ist dieß Buch allerdings in mancher Beziehung mangelhaft, so schätzbar es im Ganzen ist, und so sehr es empfohlen werden muß. — Locherer, Professor in Gießen, beabsichtigte in zwölf Bänden eine umfassende Kirchengeschichte, bis auf unsere Zeit herauszugeben. Er hatte schon acht Bände geliefert, war aber nicht so weit, daß man hoffen konnte, er werde in zwölf Bänden das Ganze nachliefern. Er starb ohne sein Werk vollendet zu haben; er ist eine Reminiscenz einer bereits verschollenen

---

† 22. Juni 1814 (nicht 1845, wie ich, falsch berichtet, in der Schrift über J. A. Möhler gesagt) in Klosterneuburg: Institutiones historiae ecclesiasticae N. T. T. I—III, Viennae 1831—34 (unvollendet), darüber Möhler in der Th. Quartalschrift 1833. — Ant. Klein, gb. 1788 zu Wien, Prof. der Kirchengesch., Domherr zu Wien, Jubelpriester seit 1861: Historia ecclesiae christianae II. Towi, Graetz. 1827. — Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark, 7 Bde., Wien 1840—42. — Rauscher, Jos. Otm., Cardinal, gb. 6. Oct. 1797 zu Wien: Geschichte der christlichen Kirche, 1—2 Bde., Sulzb. 1824—29. — Hortig, J. N., gb. 3. März 1774, † als Domherr in München 27. Febr. 1847: Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, 1. Band, Landsh. 1826 (bis Gregor VII,) Erster Band, 2. Aufl. — Band II., erste Abth.. fortgesetzt und beendigt von J. J. J. Döllinger, Landsh. 1828. Möhler in der Tüb. Th. Quartalschrift 1827 und 1829 und Wörner-Gams, S. 282—84. Dass. Werk neu bearb., Landsh. 1833—1835. — Döllinger, Lehrb. der Kirchengeschichte 1836, I. und II. Bd. 1. Abthl. 2. Aufl. Regensbg. 1843.

Bildung des achtzehnten und des Anfangs unseres Jahrhunderts. Noch haben sich in unsern Tagen hervorgethan: Ritter, früher Professor in Bonn, jetzt in Breslau, wo er zugleich Domcapitular ist. — Ruttenstock, Prälat des Klosters Neuburg bei Wien hat institutiones histor. eccl. (3 Bde.) geschrieben, inhaltsreich mit sehr guter Literatur. — Von Anton Klein ist ein Compendium herausgegeben worden, zwei Bände. Othm. Rauscher wollte ein größeres Geschichtswerk herausgeben, wovon zwei Bände erschienen. Es versteht sich von selbst, daß ich von einem Geschichtswerke, das ein Kollege von mir, H. Professor Döllinger, herausgegeben, hier weiter nicht spreche; ebenso wenig von Hortig, dessen Buch er fortsetzte. Es wäre mir unangenehm, ein Lob auszusprechen, und zu tadeln finde ich nichts.

Protestantische Kirchenhistoriker.

Ich muß, ehe ich den Vortrag hierüber beginne, bevorworten, daß ich natürlich diese Historiker nicht vom katholischen Standpunkte aus beurtheile; denn in diesem Falle müßte ich mich in eine umständliche Polemik einlassen, was nicht am Orte ist und unpassend wäre. Ich hatte mir vom wissenschaftlichen Standpunkte aus die Sache anzusehen vorgenommen, und es dahin gestellt sein lassen, wie sich übrigens diese Schriftsteller zur katholischen Kirche verhalten.

Die magdeburgischen Centurien, die in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts erschienen, haben wir bereits früher nennen müssen, weil sie die Veranlassung geworden sind, daß bedeutende katholische Arbeiten in der Kirchengeschichte zu Tage kamen. Nach den Zeiten der Magdeburgischen Centuriatoren aber wurde das kirchenhistorische Gebiet von den Protestanten ziemlich unbeachtet gelassen, und beinahe hundertfünfundzwanzig Jahre lang kaum mehr auf eine gründliche Weise betrieben und angebaut, so daß man glauben sollte, sie seien das äußerste Ziel, das bereits erreicht war. Das einzige, was im ersten Decennium des siebenzehnten Jahrhunderts geschah, war, daß Lucas Osiander einen Auszug aus den Magdeb. Centurien veranstaltete. Erst mit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts war es G. Arnold,[1]) der als eine bedeutende Erscheinung hervor-

[1]) Gottfried Arnold, gb. 5. Sept. 1665 zu Annaberg, † 30. Mai 1714:

ragt; er gehört unter die separatistischen Mystiker, welche damals die protestantische Kirche in sehr bedeutender Anzahl und nach den verschiedensten Erscheinungen in ihrer Mitte hatte. Er wurde von den Geistlichen seiner Confession, obschon er selbst zu denselben gehörte, seiner Stelle entsetzt, und er sah sich genöthigt, von einem Orte zum andern zu fliehen. Er setzte sich daher das Ziel vor, seinen Amtsgenossen ein Denkmal seines Zornes hinter sich zu lassen. Die Idee, von der er, durch seine eigenthümliche Lebensweise veranlaßt, ausging, war diese: Die Ursache von allem Unheil, das damals die Kirche getroffen, besonders aber von jenem Unheil, das die protestantische Kirche zu seiner Zeit verfolgte, sei, daß es Geistliche gab. In dieser ihrer Schuld seien alle Fehler, seien die Ursachen und Mängel zu suchen, welche man irgend in der Kirche vorfindet. Dagegen wollte er alle Sektirer in Schutz nehmen, besonders nahm er lebhaften Antheil an jenen, welche mystischer Natur waren. Alle Fanatiker und Separatisten, die es je gab, konnten versichert sein, daß er ihr Vertheidiger sein werde. Als dieß Buch unter dem Titel: „Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie" bis 1688, Frankfurt 1699 Band 2. erschien, erregte es in seiner Confession nur Einen Schrei des Entsetzens und Unwillens. Mehrere erhoben sich, ihn zu bekämpfen, unter denen der vorzüglichste Cyprian. Man kann sich denken, daß diese Geschichte, indem sie von einem ganz unwahren und beschränkten Gesichtspunkt ausgegangen, nichts weniger als eine unpartheiische Kirchenhistorie werden konnte. [1]) Ihrem eigentlichen Plane nach, der ihr

---

Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688. Frankf. i. J. 1699—1700. 4 Thl. Fol. — Supplem. illustr. et emendat. 1703 in 4°. Neue Ausgabe. Ebds. 1729, 2 Bde. 4°. — Schaffhausen 1740—42, 3 Bde. Fol. — Cyprian, E. Sal., gb. 22. Sept. 1673 zu Ostheim, † 19. Sept. 1745: Allgemeine Anmerkungen über Gottfried Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie, 1. und 2. Ausgaben 1700, 3. Ausgabe 1701 in 4°. Andr. Gegenschrift von Cyprian, Frkf. u. Leipz. 1702 in 4°. — Andr. Schriften v. G. Grosch, Pfanner 1701, El. Beiel 1701, J. F. Corvinus 1701, und Arnold's Entgegnung: Histor.-theol. Betracht. merkwürdig. Wahrheiten auf Veranlassung derer bisherigen Einwürfe gegen seine Schrift aufgesetzt ꝛc. Frkf. 1709 in 4°.

[1]) F. Chr. Baur, „die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung," Tüb. 1852. Dritter Abschnitt: Der Gegensatz zu den Centurien. Cäsar Baronius und Gottfried Arnold, S. 72—107.

zu Grunde liegenden Idee nach, ist sie mystisch. Aber dieses Werk wurde doch ein sehr wichtiges für die Historiographie seiner Confession. Man sah sich nämlich genöthigt, von nun an die Quellen genauer als bisher zu studiren, und sich auch unpartheiischer zu halten, und man konnte unmöglich umhin, daß von jetzt an auch die katholische Geschichte unter den Protestanten eine andere Gestalt gewann. Mehrere protestantische Gelehrte aus der helvetischen Confession, welche unbedeutendere Werke und zwar größtentheils nach Arnold herausgegeben, werde ich hier nicht nennen, so wenig ich untergeordnete Gelehrte dieser Art aus dem katholischen Gebiete namhaft gemacht habe.

Lorenz Mosheim [1]) vor der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts trat nun auf als der erste unter den Lutheranern, der mit mehr als den bisher unter ihnen wahrgenommenen Vorstudien überhaupt die Bearbeitung der Kirchengeschichte unternahm. Besonders war er in der politischen Geschichte, und gewissermaßen auch in der Geschichte der Philosophie weit bewanderter als seine Vorgänger. Damit verband er einen unbesiegbaren Fleiß und Scharfsinn, eine große, jedoch oft mißbrauchte Combinationsgabe, und besonders auch Geschmack, was vor ihm kaum unter den Historikern seiner Confession wahrzunehmen war. Man erräth von selbst, daß ein Mann von solcher Kraft allerdings etwas recht Merkwürdiges hervorzubringen im Stande war. In einer gewissen Beziehung hat er nun wirklich nach protestantischer Weise nämlich, die Geschichte recht genügend bearbeitet, und alle seine Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen. Was aber das Tiefliegende in der Geschichte betrifft, worin ihm selbst Schriftsteller seiner Confession voranstanden, so hatte Mosheim keinen Sinn dafür; man muß daher auch sein Geschichtswerk, wenn man es gelesen, bei Seite legen, ohne daß man eine besondere Achtung vor dem Christenthum gewinnen kann; gewiß ein Mangel, den selbst seine Confessionsverwandten schmerzlich empfunden haben. Was aber die einzelnen Werke anlangt, unter denen er in kirchenhistorischer Beziehung genannt werden muß, so sind es besonders folgende zwei: De rebus Christian. ante Constant. Magnum und seine vier Bücher kirchenhistorischer Institutionen, in welchen die Geschichte bis auf seine Zeit herab vor-

[1]) J. L. Mosheim, gb. 9. Oct. 1698, † 9. Sept. 1755.

getragen ist, auch mehrere Specialgeschichten, z. B. eine Ketzergeschichte, wovon hier nicht weiter zu sprechen.[1]) Von den verschiedenen Uebersetzungen Mosheims in deutscher Sprache, denn er schrieb Latein, kann ich auch nicht mehr mittheilen, da von Uebersetzungen, die nur Uebersetzungen sind, hier nicht die Rede sein kann. (Die von Schlegel und Herder veranstalteten Uebersetzungen.) Schlegel hat ihn fortgesetzt. Minder bedeutend erschienen nach ihm Baumgarten in Halle, Cotta, Pfaff, Cramer rc.[2])

In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erstand unter den Protestanten derjenige Kirchenhistoriker, der am weitläufigsten unter allen die Kirchengeschichte behandelt. Es ist dieß Matthias Schröckh, der auch die bekannte Universalgeschichte herausgab, zuerst Professor der Poesie in Wittenberg und dann der Geschichte. Er ist indeß nicht unter die Quellenforscher und somit auch nicht unter die

---

[1]) Er schrieb zuerst: Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti, Frcf. et Lpz. 1726 in 8°. Er theilte sie in 4 Bücher oder Perioden, wovon er nur drei vollendete. Neue Bearbeitung in 2 Abth.: Institutiones historiae ecclesiasticae antiquioris. Helmstaedt 1737. 8. und Institut. histor. christ. recentioris. Ebds. 1741 in 8°. — Institutiones historiae eccles. saeculi primi majores. 1739, 1763 in 4°. — Versuch einer Kirchen- und Ketzergeschichte (über die Ophiten und Apostelbrüder), 1746. — Versuch einer vollst. u. unp. Ketzergesch., 1748 (über Servet.). — Aber seine beiden Hauptwerke sind: De rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii, 1753 und: Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri IV, Helmst. 1755, 1764, in 4°, welch' letztere in der deutschen Uebersetzung die eigentliche Kirchengeschichte Mosheim's sind: Vollständige Kirchengeschichte des N. T. aus dessen gesammten lateinischen Werken frei übersetzt rc. von Einem, Leipz. 1769—1778. 9 Thle. in 8°. — 1782—1783. Die letzten 3 Thle.: Versuch einer Kirchengesch. des 18. Jahrh. — Vollst. Kirchengeschichte des N. T., mit Zus. verm. und bis auf die neuere Zeit fortgesetzt von J. Rudf. Schlegel und J. Jac. Fraas, 1770—96. S. über ihn Baur, S. 118—132.

[2]) Sigm. Jac. Baumgarten (1706—57): Auszug der Kirch.-Gesch. von der Geburt Jesu an, Halle 1743—62, 4 Thle. (Thl. 4 von Semler bearb.) — J. F. Cotta (1701—1779): Versuch einer ausf. Kirchenhistor. des N. T., Tüb. 1768—73, 3 Bde. (reicht nicht bis Constantin M.) — Cp. Math. Pfaff (1686—1760): Institutiones histor. eccles. juxta ordinem seculor. delineatae. Tueb. 1721, 1727, 1741. — J. Andr. Cramer (1723—1788): Bossuet's Werk üb. die Weltgesch., 7 Thle., Lpz. 1757—86 (reicht bis in die Zeit der Scholastik).

Geschichtsforscher zu zählen; denn mit den Quellen beschäftigt er sich eigentlich nie ernstlich; er ist Geschichtschreiber dessen, was Andere aus den Quellen geschöpft haben. Er schreibt einen sehr fließenden Styl und man hat ihm in dieser Beziehung es als Verdienst angerechnet, daß er auf die deutsche Sprache einen sehr verbessernden Einfluß geübt habe. Er ist ferner unerschöpflich in Uebergängen, eine Mannigfaltigkeit, die seiner Geschichte einen nicht geringen Reiz gibt. Dann führt er die Schriftsteller, die die Quellen bearbeiteten, bis auf seine Zeit sehr fleißig und genau an, so daß man immer sich Rathes bei ihm erholen kann; auch bemüht er sich, ein pragmatischer Geschichtschreiber zu sein, in welcher Beziehung er gewiß unter die leichtern und oberflächlichern gezählt werden muß. Der katholischen Kirche gegenüber ist er nicht selten unbefangener als die Meisten seiner Vorgänger, aber nicht, daß er überhaupt unbefangen gewesen sei; denn über seine Confession kann er sich nicht erheben. Bis zur Reformation hat er fünfunddreißig Octavbände und von da bis auf seine Zeit noch zehn Bände, wobei aber schon die Fortsetzung von Tzschirner mit eingerechnet ist. Es ist etwas für den Leser dieses Geschichtswerkes äußerst schmerzliches, wahrzunehmen, daß er, je mehr er sich unsern Zeiten nähert, sich selbst desto ungleicher wird. Ich meine es in folgender Beziehung.

Er bedurfte zur Herausgabe seines Werkes und der Bearbeitung wohl gegen dreißig Jahre: während dieser Zeit hatte sich die religiöse Bildung in Deutschland unter den Protestanten sehr vielfach geändert; von dem allenthalben verbreiteten Stoff des Unglaubens nimmt er nun selbst immer mehr auf, je älter er wurde und je weiter er die Geschichte fortführte. In den letzten Bänden steht er daher schon vielfach als ein solcher da, der ganz der modernen Bildung der Protestanten ähnlich wird.[1])

Diese beginnt aber in historischer Beziehung mit Spittler.[2])

---

[1]) Joh. Math. Schröckh, geb. 26. Juli 1733 in Wien, † 1. August 1808: Christliche Kirchengeschichte, Leipz. 1768—1803, 35 Thle. in 8°; seit der Reformation 8 Bde., 1804—1808, Band 9 und 10 von Tzschirner, 1810—12 (Thl. 10 Register), Neue Aufl. 1772—1802. — Baur, a. a. O. S. 152—162.

[2]) L. Tim. Spittler, geb. 10. Nov. 1752 in Stuttgart, † 14. März 1810:

L. T. Spittler, Professor in Göttingen, dann Minister in Stuttgart, ist seinen Gaben nach gewiß den größern Kirchenhistorikern seiner Kirche gleich zu setzen. Aber der Alles ergreifende Unglaube hatte bereits auch ihn festgenommen und ihn unfähig gemacht, in der christlichen Kirche noch eine höher waltende Vorsehung anzuerkennen; ein recht dummes Gewühl von Leidenschaften findet er überall, Finsterniß bis auf seine Zeit, wo auf einmal Licht verbreitet wird. Er sagt: „Ehe er sein Geschichtswerk beginne, solle er doch eigentlich sagen, worin die Lehre Jesu Christi bestanden habe, die Lehre, zu der sich die bekannten, deren Geschichte er beschreibt. Aber, fügt er hinzu, das ist es eben, worüber bis auf den heutigen Tag gestritten wird;" er weiß schon gar nichts mehr von dem, was Christus gelehrt hat. Uebrigens ist es nur ein Compendium, das er herausgab, gleichwohl ist das Spittler'sche Werk nicht das letzte in seiner Gattung, in dem Sinne, daß der von ihm betretene Weg nun ganz und gar von ihm ausgetreten worden wäre, daß er den höchsten Grad des Unglaubens in seinem Werke bloßgelegt. Dieß ist in geschichtlicher Beziehung dem Henke,[1]) Professor in Helmstaedt und Christian Schmidt[2]) in Gießen vorbehalten; diese gelten als die Repräsentanten der ungläubigen Zeit unter den Protestanten. Es ist wohl aus der letzten Vorlesung erinnerlich, daß der Stoff es mir keineswegs erlaubt, von allen Kirchenhistorikern der katholischen Kirche Deutschlands, die in den letzten Decennien des achtzehnten und am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts lebten, zu urtheilen. Gewissermassen gleichen sich

Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, zuerst 1782. In den sämmtlichen Werken Spittler's, Stuttgart und Tübg. Band 2.

[1]) H. Ph. Kr. Henke, geb. 3. Aug. 1752, † 2. Mai 1809: Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge, 1788—1804, 6 Thle. Vierte Ausgabe 1804—1806, fortgesetzt von J. Sev. Vater, Thl. 7 u. 8, J. 1817—20, Thl. 9. (Ergänzung der beiden ersten Bände und ausführl. Register 1823. — Henke und Vater: Handbuch der allgem. Geschichte der christlichen Kirche [d. i. Bd. 1, 2, 9 des größeren Werkes, Braunschw. 1828, 3 Bde.]. J. Sev. Vater, geb. 27. Mai 1771, † 16. März 1826.)

[2]) J. E. Chr. Schmidt, geb. 2. Jan. 1772, † 4. Juni 1831: Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, Gießen 1800, 1808, 1827. — Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Thl. 1—6, Gießen 1801—1825. (1—4 Thl. N. Aufl. 1824—1827; fortges. von F. W. Rettberg, Thl. 7, Gießen 1834.)

die damaligen Historiker der Katholiken und Protestanten. Aber es besteht doch ein beträchtlicher Unterschied, welcher ist: Die katholischen Geschichtschreiber haben es durch eine innere, ihnen oft selbst nicht zum Bewußtsein gekommene Ehrfurcht nie über sich gewinnen können, die Glaubenslehren der Kirche, ihre Dogmen selbst, zu bestreiten, oder es auch nur zu können; das hielten sie fest. Ihnen fehlte nur der Schlüssel zum Verständniß der spätern kirchlichen Entwicklungen, namentlich der des Mittelalters; das ist der bedeutungsvollste Mangel.

Bei ihren gleichzeitigen protestantischen Geschichtschreibern ist aber der Fall, daß sie für Alles den Sinn verloren: für die Glaubenslehre, für die liturgischen Institutionen, für die mehr kirchliche Entwicklung, alles war ihnen dunkel geworden.

Henke und Schmidt haben Handbücher der Kirchengeschichte herausgegeben, die je acht bis neun Bände umfassen; jener wurde von Vater, dieser von Rettberg in Göttingen fortgesetzt.

Bei den Protestanten erblicken wir aber im Verlaufe des neunzehnten Jahrhunderts eine sehr bedeutende Umgestaltung, wie der Denkweise, so auch der Anschauung und Behandlung der Geschichte. Derjenige, welcher vorzugsweise hier genannt zu werden verdient, ist:

August Neander,[1]) Professor und Consistorialrath in Berlin. Bei

---

[1]) Aug. Neander, geb. 16. Jan. 1789 zu Göttingen, † 14. Juli 1850 zu Berlin: Ueber Kaiser Julian und sein Zeitalter. Hamburg 1812 in 8°. — Der heil. Bernhard und sein Zeitalter. Berlin 1814. — 2. Aufl. 1848. — Die vornehmsten gnostischen Systeme, 1818. — Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter, Bd. 1—2. Berl. 1821—22, 3. Aufl. 1848 (1858). — Antignostikus, Geist des Tertullian, und Einleitung in dessen Schriften 1825 (2. Aufl. 1849). Noch in demselben Jahre (1825) erschien der erste Band der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. (Der 1. Band der 2. Aufl. erschien 1842.) Im 5. Bande 1845 reicht das Werk bis zum Jahre 1294, also bis zum Ende der Blüthezeit des Mittelalters. Nach Neander's Tod erschien noch ein 6. Band, jedoch nur fragmentarisch und ungenügend, von 1294 bis zum Basler Concil, 1852. — Dritte Auflage 1856. Die 1. Auflage erschien in 9 Bden. 8°-Format. — Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 2 Bde. Hamburg 1832—33; 4. Aufl. 1847. — Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt (gegen Strauß), Hamburg 1837. 5. Aufl. 1852.

ihm findet man ein unter den Seinen äußerst seltenes Quellenstudium, eine viel genauere Kenntniß der Schriften der heiligen Väter, als man sonst bei den Seinigen gewohnt war; ferner eine wirklich originelle, wenigstens in mancher Beziehung so zu nennende Reproduktion der Denkweise und der eigentlichen Geschichte gewisser alter Sekten, namentlich der Gnostiker. Endlich wurde er auch durch den vertrauten Umgang mit den heiligen Vätern in den Stand gesetzt, in gar mancher Beziehung die Geschichte genauer und wahrhafter darzustellen, als je einer von seinen Vorgängern, daher trifft man auch sehr oft bei ihm eine Würdigung katholischer Dogmen und Institutionen, worüber man gewissermassen staunen muß. Was die originellen Reproductionen der Sekten betrifft, so war dieß durch seine eigenthümliche christliche Bildung bedingt. Ein Jude von Geburt, wurde er erst später Christ, und da er längere Zeit hindurch selbst ein Anhänger der Theosophie war, indem er sich auch in theosophische Mißgestalten hineinlebte, später sich aber befreite, so war er im Stande, geistverwandte Sekten der frühern Zeit auf eine Weise zu begreifen, welche sonst nicht leicht möglich gewesen wäre. Ein bedeutender Theil dieser Darstellung gebührt aber doch auch dem Benediktiner Massuet in seiner Ausgabe der Schriften des heiligen Irenäus; dort finden sich schon Darstellungen dieser Verhältnisse aus der Fundgrube der orientalischen Philosophie herausgenommen, welche Neander nur nachahmt. Massuet aber war in der neuern Zeit wenig bekannt, daher man Alles eher Neander'n zuschrieb, während er auf den Schultern Massuets stand. Neander schickte Schriften über den heiligen Bernhard, Chrysostomus, Julian den Apostaten, voraus, durch die er sich zur allgemeinen Bearbeitung der Geschichte tauglich gemacht hat. Dann ein größeres Geschichtswerk, wovon jetzt sechs Bände erschienen sind, welches die Geschichte bis auf die Zeit des heiligen Bonifazius fortführt; außerdem eine Apostelgeschichte und jüngst eine Geschichte Jesu selbst.

Compendiarische Darstellungen beginnen unter den ältern: von Stäudlin, Matter, Gieseler, jetzt in Göttingen, von Guericke in Halle ꝛc.[1]) Einen Mann muß ich aber noch nennen, der als Ge-

---

[1]) Stäudlin, Carl Friedr., geb. 25. Juli 1761 zu Stuttgart, †. 5. Juli 1826 zu Göttingen: Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. Nach dessen

schichtsforscher und Geschichtsschreiber ganz einzig und in jeder Beziehung ausgezeichnet unter den Seinen dasteht. Er hat zwar keine Kirchengeschichte im Ganzen herausgegeben, aber eine Monographie von solcher Bedeutung, daß sie über weite Gebiete der kirchenhistorischen Zeit Aufschluß gibt: Hurter in Schaffhausen über Innocenz III. [1]) ein ganz vorzügliches Werk, welches wohl dem Studium eines Jeden unbedingt empfohlen werden darf, während von allen Andern gesagt werden muß, daß es für Jeden erst besser sei, dann sich auch dem Studium der Genannten zu widmen, wenn er zuvor eine gründliche Darstellung der katholischen Kirchengeschichte vernommen, und zu einer größern Selbstständigkeit im Urtheile gereift ist. Ein Wort noch

Von den Reformirten.

Sie haben im Verlaufe des sechszehnten und Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts äußerst Weniges und Dürftiges hervorgebracht, und was sie hervorbrachten, ist nur gar zu sehr eine Entstellung der Geschichte, als daß man sich länger dabei aufhalten könnte. So z. B.

Tode herausgeg. von J. Th. Hemsen, Hannov. 1827. — Universalgeschichte der christlichen Kirche, Hannov. 1809 (1816, 1821, 1825), 5. verb. Aufl. von Frdr. Aug. Holzhausen, Hannov. 1833.

Matter, Jac., geb. 31. Mai 1791, † Ende Juni 1864: Histoire universelle de l'église chrétienne, Strassb. 1829—32, 3 Bde. — Histoire générale du christianisme, 2. Aufl. 4 Bde. Paris 1838.

Gieseler, Joh. Carl Ludw., geb. 3. März 1792, † 8. Juli 1854 in Göttingen: Lehrbuch der Kirchengeschichte, 6 Bde. 1824, 1835—1855, 1. und 2. Band in 4 Aufl. 3. Band auch u. d. T.: Lehrbuch der neuern Kirchengeschichte. Aus seinem Nachlasse herausgegeb. von E. R. Redepenning, Bd. IV, auch u. d. T.: Kirchengeschichte d. achtzehnt. Jahrh. (von 1648—1814) 1857, Bd. V. Herausgeg. von demselben, Gieseler's Kirchengeschichte der neuesten Zeit, Bonn 1855. — 6. ergänzender Band: Gieseler's Dogmengeschichte, 1855.

Guericke, Heinr. Ernst Ferd., geb. zu Wettin 25. Febr. 1803: Handbuch der Kirchengeschichte, 2 Bde. Halle 1833, 1836—37, 1849. 7. Aufl. 1854, 8. Aufl. 3 Bde. 9. Aufl. 1866. (Hat gegenwärtig die Kirchengeschichte von K. Hase mit 8, von J. Alzog mit 8 Auflagen überflügelt.)

[1]) Friedr. Hurter, geb. 15. März 1787 zu Schaffhausen, † 27. Aug. 1865 zu Gratz: Geschichte Papst's Innocenz III. und seiner Zeitgenossen. 4 Bde. Hamburg 1834—42.

das Werk des Baron Phil. Mornay[1]) über das Papstthum, welches doch ein historisches Werk sein soll, betitelt „das Geheimniß der Bosheit" oder „Geschichte des Papstthums." Man sieht schon hier, was man zu erwarten hat, und es ist von vornherein bis zum Ende eine zusammenhängende Kette von Leidenschaftlichkeit und von einer in der Geschichte unerhörten Declamation. Doch haben namentlich die Anglikaner eine sehr bedeutende Reihe von Schriftstellern hervorgebracht, welche Einzelheiten der Geschichte gut aufgeklärt haben, wozu besonders die kirchlichen Alterthümer gehören. Solche sind: Beveridge, Dodwell, Pearson, Usherius, Bingham. Die Anglikaner waren durch ihr ganzes System zu einer größern Pietät gegen die kirchlichen Alterthümer veranlaßt, sie haben ja noch sehr viel aus der Tradition den göttlichen Ursprung ihres Episcopats zu beweisen. Dadurch finden sie sich angezogen von den alten Zeiten und bearbeiten sie minder feindselig. Lenfant rc., französische Reformirte bearbeiteten einzelne Theile der Geschichte mit bedeutendem Erfolge; die ganze Geschichte wurde von Sam. Basnage und Turretin bearbeitet. Kleinere Werke von Münscher (auch eine Dogmengeschichte in mehreren Bänden), Gregory und einigen andern. [2])

---

[1]) Ph. Mornay, geb. 5. Nov. 1549, † 11. Nov. 1623: Mysterium iniquitatis seu historia papatus adv. Bellarmin. et Baronium, Saumur 1611 etc.

[2]) Beveridge, W., Bischof zu Asaph, † 5. März 1707, codex canonum eccles. primitivae vindicat. ac illustr. Lond. 1678 sq. 4°. Synodicon, sive pandectae can. apostolorum et concilior. ab eccles. graeca recpt., gr. et lat. Oxon. 1672, 2 vol. in fol. (Neue Auflage seiner Werke 1729, 1824, 1844—48, 10 vol. in 8°.)

Dodwell, H., geb. 1641 zu Dublin, † 7. Juli 1711: Dissertationes cyprianicae, Oxf. 1684 in 8°.

Pearson, J., Bischof von Chester, geb. 1615, † 1686: Annales Paul., quibus et Act. apost. et Pauli epist. illustr. ed. J. H. Michaëlis, Hall. 1708. Vindiciae epistolar. Ignatii.

Usher, Jac., Erzb. von Armagh, geb. 4. Jan. 1580 in Dublin, † 23. März 1655: Britannicar. eccles. antiquitates, 1639; 1687. Dissertation. Ignatianae.

Bingham, Jos., geb. 1668, † 17. Aug. 1723: Origines ecclesiasticae, or the antiquities of the christ. church. Lond. 1708—22, 10 Bde. Operum t. 1—10, continens origines s. ant. eccl., Halle 1724—29. 1752—61. Neueste Ausgabe von R. Bingham, Lond. 1834, 8 Bde.

Fortsetzung der Literatur bis zur Gegenwart.

Engelhardt, Joh. Georg Veit, geb. 12. Nov. 1791, † 13. Sept. 1855: Handbuch der Kirchengeschichte. Erlangen 1833—34, 4 Bde.

Hase, Karl, geb. 25. Aug. 1800: Kirchengeschichte. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen. Leipz. 1834 (1836, 1837 ꝛc.), 7. Aufl. 1854, S. 732, 8. Aufl. 1858, 710 S. (über ihn Baur a. a. O., S. 236—244.)

Niedner, Christ. Wilh., geb. 9. Aug. 1797, † 12. Aug. 1865: Geschichte der christlichen Kirche, Lehrbuch 1846. Neueste (zweite?) Aufl. 1866. (Baur, S. 244—46.)

Lindner, Wilh. Bruno, geb. 1814, Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, Leipz. 1848—1854, 3 Abtheil.

Schmid, Heinr., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1851. 2. Aufl. Nördlingen 1856.

Kurtz, Joh. Heinr. geb. 13. Dez. 1809, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Mitau 1853—56, 2. Ausg. 1858, 2 Bde. bis Ende des 9. Jahrh. (nicht fortgesetzt) dagegen: Abriß der Kirchengeschichte, 5. Aufl. 1863. — Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studirende, 5. Aufl., Mitau 1863.

Böhringer, Friedr., die Kirche Christi und ihre Zeugen, 1842—1858, (2. Aufl. 1861) eine Art Kirchengeschichte in einer Reihe von Biographien, bis zum Ende des Mittelalters, mit Vorliebe für die „Vorreformatoren."

Fricke, G. A., Lehrbuch der Kirchengeschichte, I. Bd. (bis z. 8. Jahrh.) Leipz. 1850.

Lenfant, Jac., geb. 13. April 1661, † 7. Aug. 1728: Histoire du concile de Pise Amst. 1724.

Basnage, Sam., geb. 8. Aug. 1638, † 1721: Annales politico-ecclesiastici annorum a Caesare Augusto usque ad Phocam (602) 1706, 3 fol.

Turretin, J. Alph., geb. 1671, † 1. Mai 1737: Histor. eccles. Compend. usque ad ann. 1700 (1734); deutsch mit Fortſ. v. Töllner, Königsb. 1759.

Münscher, W., geb. 1766, † 28. Juli 1814: Lehrbuch der christl. Kirchen-Geschichte, 1804, 1815, 1826. — Handbuch der christl. Dogmengeschichte, 4 Thle., 1797—1809. — 3. Aufl. 1832—38.

Gregory, G., Hist. of the christian church. L. 2 Bde. 1790—95.

Baur, Ferd. Christian, geb. 21. Juni 1792, † 2. Dez. 1860 zu Tübingen, Verfasser der „Epochen der kirchl. Geschichtschreibung." — Geschichte der christlichen Kirche, 5 Bde., 1861—1863 (die drei ersten Jahrh. 1853, 1860. — Das 4—6. Jahrh. 1859, 1863. — Die Kirche des Mittelalters, nach seinem Tode herausgegeb. von Ferd. Friedr. Baur, 1861. — Kirchengeschichte der neuern Zeit 1863. — Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 1862, herausgegeb. von Ed. Zeller.)

Hasse, F. Rud., geb. 29. Juni 1808, † 14. Okt. 1862 zu Bonn: Kirchengeschichte von Frdr. Rudph. Hasse. Herausgegeb. von August Köhler, Leipz. 1864—65, 3 Bde. mit 826 S. (ganz im Geiste der vortrefflichen Monographie „Anselm von Canterbury.")

Katholiken:

Stolberg, Friedr. Leop., geb. 1750, † 6. Dez. 1819: Geschichte der Religion Jesu Christi, Hamburg und Wien 1806—1819, Bd. 1—15, bis zum Jahre 430 (Bd. 1—4 enthalten das A. T.) — Universal-Register über den 1—15 Bd. von J. Moriz, 2 Thle., Hamburg 1825.

Kerz, Friedr., † 3. Dez. 1848 in München, 85 Jahre alt: Geschichte der Religion Jesu Christi von Friedrich Leopold Gr. zu Stolberg, fortges. von Friedr. von Kerz, Bd. 16—45, Mainz im Jahre 1822—48. (v. J. 430 bis 1192.) — Universal-Register vom 16—23 Bd. von Frz. Sausen, Mainz 1834.

Brischar, Joh. Nep., geb. 22. Aug. 1819, Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 46—53, Mainz 1850—1864 (von Innocenz III. bis Bonifaz VIII., schließt mit dem Jahre 1245).

Gfrörer, Aug. Friedr., geb. 5. März 1803 zu Calw, † 6. Juli 1861 in Karlsbald: Allgemeine Kirchengeschichte, Bd. I—IV, bis auf Gregor VII, Stuttg. 1841—46, in 7 Abtheilungen, von dem Protestanten Gfrörer geschrieben — bis 1056 — (Geschichte der ost- und westfränkischen Karolinger, von 840—918, 2 Bde. 1848). — Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter. Durch A. Fr. Gfrörer, Schaffh. bei Hurter 1859—61, zus. 5504 S. — Namen- und Sachregister von H. Offenbeck, 1864. —

Ritter, Jos. Ignaz, Domb. in Breslau, geb. 1787 (1790?),

† 5. Jan. 1857: Handbuch der Kirchengeschichte, 2 Bde., 1826—1830, 2. Aufl. 1836—38, 3 Bde. 3. Aufl. 1846—47, 2 Bde. 5. Aufl. 1854, 2 Bde. S. 1316. — 6. Aufl. bes. von L. H. Ennen, Bonn 1862, 2 Bde. S. 1322. — Separat erschien: Geschichte der Kirche von der französischen Revolution bis auf die Gegenwart. Bonn 1851, 154 S.

Von Döllinger erschien das „Lehrbuch der Kirchengeschichte" in 2 Abtheilungen 1836—38, 2. Aufl. 1843, welches theilweise bis 1517 reicht. — Das Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Landshut 1833—1835 reicht in 2 Abtheil. (Bänden) bis zum J. 680. — Die übrigen Schriften Döllinger's werden am geeigneten Orte angeführt.

Cherrier, Nic. Joh., Professor zu Tyrnau: Institutiones historiae ecclesiasticae N. T. IV Tomi, Pestini 1840—41. (Viennae 1854, Epitome historiae eccles. 2 t.)

Ginzel, Jos. Augustin, in Leitmeritz, geb. 1. Mai 1804: Die Geschichte der Kirche erzählt, (a. u. d. T.: Das innere und äußere Leben der Kirche beschrieben, 1. und 2. Bd., Wien 1846—47) bis zum Jahre 800.

Riffel, Casp., geb. 19. Jan. 1807 zu Büdesheim, † 15. Dec. 1856 zu Mainz: Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat (bis Justinian I.) 1836. — Kirchengeschichte der (neuern) und neuesten Zeit 1841—47, 3 Bde., reicht nicht über das 16. Jahrh.

Hefele, Jos., Conciliengeschichte, Bd. I—V, 1855—62 (bis J. 1250).

Alzog, Joh., geb. zu Ohlau 29. Juni 1808: Handbuch der Universal-Kirchengeschichte, Mainz 1841, 2. Aufl. 1843, 3. Aufl. 1844, 4. Aufl. 1846, in 2 Bden. 1229 S., 5. Aufl. 1850, in einem großen Oktavband, 6. Aufl. 1854, 960 S., 7. Aufl. 1859, 997 S., 8. Aufl. 1866—67. in 2 Bänden. —

Hieher gehört auch die deutsche Bearbeitung der Kirchengeschichte von Rohrbacher: Universalgeschichte der christlichen Kirche, (deutsche Ausgabe nach der dritten Original-Ausgabe) durch F. Hülskamp und H. Rump, Münster 1858—65, Bd. 1, 2, 3, 8, 9 und 10.

Außerhalb Deutschland's sind erschienen:

In Italien:

Delsignore, P., Institutiones historiae ecclesiasticae, ed. Vincent. Tizzani, Tom. I—IV. Rom. 1837—46.

Palma, J. B., † in der römischen Revolution November 1848, Praelectiones historiae ecclesiasticae, Tom. I—IV in 8 Part. Rom. 1838—46 (bis zum Concil von Trient).

Prezziner, G., Storia della chiesa — fin all' anno 1819, Firenze et Pisa, 1818—22, 9 vol.

Tosti Luigi, Prolegomeni alla storia universale della Chiesa, Firenze 1861. (Von ihm die Werke Storia della Badia di Monte Cassino, Nap. 1841—43, 3 vol. — Storia di papa Bonifacio VIII. e di suoi tempi, 2 vol. 1846. — La lega Lombarda. — Die Geschichte des Concils von Constanz, A. d. It. v. B. Arnold, Schaffh. 1860. — La contessa Mathilde, Firenze 1859. — Storia dell' origine dello scisma greco, II. vol. Firenze 1856.)

Spanien:

Amat, Felix, Erzbischof von Palmira, geb. 10. August 1750, † 11. Nov. 1824: Historia eclesiástica o Tratado de la Iglesia de Jesucristo 12 tom. in 4°., 2. edicion 1807, tom. XIII, mit Uebersicht und Indices, in den ersten Bänden ausf., in den letztern aphöristisch gehalten, ist die einzige allgemeine in Spanien erschienene Kirchengeschichte, obgleich von verschiedenen Seiten das folgende Werk hieher gerechnet wird: Biografía Eclesiástica Completa. Vidas de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, de todos los santos que venera la Iglesia, papas y eclesiásticos celebres por sus virtudes y talentos, en orden alfabético. Barcel. y Madrid 1849—1866.

England:

Digby, Kenelm, „Mores catholici," or the Ages of faith, London 1831, 1843—1846, t. I—XII. (Es erschienen zwei fran-

zösische Uebersetzungen von Danielo, le Mans 1841 und Dufour Henry, Paris 1841.)

Frankreich:

Rohrbacher, René Franc., geb. 27. Sept. 1789, † 17. Januar 1856 zu Paris: Histoire universelle de l'Eglise catholique, Nancy et Paris 1842—1849; Paris 1849—53, 29 vol. in 8°. 3. édit. revue et augmentée de notes inédites de l'auteur et d'une notice biographique par Ch. Sainte-Foy, 1856—1861, 29. vol. in 8, y compris la table, par L. Gautier, et un atlas. — 4 édit., par Chantrel, 1864—66 sq.

Deutsche Ausgabe:

Abbé Rohrbacher, Universalgeschichte der katholischen Kirche. In deutscher Bearbeitung unter Mitwirkung mehrerer Freunde herausgegeben von Franz Hülskamp und Hermann Rump. Münster 1860. — Bis jetzt erschienen: Bd. I—III. Erstes bis zweiundzwanzigstes Buch (Von der Weltschöpfung bis zur Zeit des römischen Triumvirates). Bd. VIII—X.

Henrion, Math. Rich. Aug., geb. 19. Juni 1805: Histoire générale de l'Eglise jusqu' au pontificat de Gregoire XVI., 3 vol. in 8 1844. — Histoire ecclésiastique depuis la création jusqu' au pontificat de Pie IX., Paris 1852 sq. — Von diesem Werke ist Band 20 erschienen 1864, vom Tode Gregor's VII. bis Innocenz II. incl.; Bd. 21 im Jahre 1865, vom Tode Innocenz II. bis Cölestin's III.

Darras, J. E., Histoire générale de l'Eglise, depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu' à nos jours, Paris 1854, t. I. 8., t. VI et VII. J. 1866. Der Band V reicht bis zur Himmelfahrt Christi, Band VI und VII bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. (1841 ist eine franz. Uebersetzung von Döllinger's, 1855 von Alzog's Kirchengeschichte, 1863 von Gieseler's Dogmengeschichte erschienen.)

Die Einleitung handelt noch

Ueber die Quellen und Hilfswissenschaften der Kirchen-Geschichte.

Es ist schon sehr alte Sitte, die Quellen der Kirchengeschichte einzutheilen in göttliche und menschliche, in geschriebene und nicht geschriebene, in öffentliche und Privatquellen. Die göttlichen Quellen der Kirchengeschichte darf ich gar nicht nennen, man weiß von selbst, worin sie bestehen, die Schriften des alten und neuen Testaments. Der Begriff, menschliche Quellen den göttlichen gegenüber zu entwickeln, ist nun auch nicht nöthig. Die göttlichen Quellen sind theils geschrieben, theils nicht. Jene haben wir eben genannt; die nicht geschriebene göttliche Quelle ist die dogmatische Tradition, worüber in der Kirchengeschichte selbst an verschiedenen Orten näher Aufschluß gegeben werden muß. Aber auch die menschlichen Quellen können geschrieben sein und nicht; was die nicht geschriebenen anlangt, so darf ich nur darauf hinweisen, daß z. B. Statuen, öffentliche Kirchen, auch Münzen, Quellen für die Geschichte werden. Was kann z. B. eine wichtigere Quelle für die Geschichte des Mittelalters sein, als die Dome und Münster, die jetzt noch vorhanden sind? Es gibt kaum ein Buch, das uns genauer und sprechender die damaligen Zeiten malen könnte, als eben diese Bauten. Was Münzen anlangt, so werden wir mehr als einmal in der Lage sein, uns auf dergleichen zu berufen, und nicht Unwichtiges daraus deduciren. Zur Veranschaulichung des Gesagten erwähne ich nur, daß aufbewahrte Münzen aus dem neunten Jahrhundert es sind, aus denen allein das Unwahre der Sage nachgewiesen werden kann, daß es eine Päpstin Johanna gegeben habe. — Wenn Statuen, oder auch Münzen zugleich Aufschriften haben, so sind sie insofern zu den schriftlichen Quellen zu zählen.

Die öffentlichen und Privatquellen. Die öffentlichen nennt man die, welche von Beamten, überhaupt amtlich ausgestellt worden sind. Man muß aber wohl unterscheiden. Wenn man sagt, öffentliche Quellen sind, welche von Beamten einer Corporation ausgestellt sind, so muß der Beamte zugleich amtlich vor uns hintreten. So könnte z. B. ein Papst oder ein Bischof oder ein Minister eine Geschichte

seiner Zeit herausgeben; inwiefern er ein solches Geschichtswerk herausgab, wäre er nicht als öffentliche, sondern als Privatquelle zu betrachten, weil dieß nicht seine Aufgabe ist; nur die Documente, die als Belege im Geschichtswerk aufgeführt werden, und von ihm als Bischof ꝛc. unterzeichnet sind, würden den Character einer öffentlichen Quelle haben. Was Privatquellen sind, ist nun von selbst klar. Wenn man aber diese verschiedenen, allerdings genau unterscheidenden Begriffe von kirchenhistorischen Quellen sich angeeignet hat, so kommt es freilich bei der Benützung in der Geschichte vor Allem auf ihre Aechtheit an, und dann, ob sie glaubwürdig sind.

Den Umfang der Grundsätze, wornach Aechtheit und Glaubwürdigkeit zu untersuchen sind, können wir hier nicht entwickeln, sondern sie werden vorausgesetzt; denn die Grundsätze, die überhaupt in dieser Beziehung gelten, gelten auch in Bezug auf Kirchengeschichte.

In Bezug auf Quellen der Geschichte nur noch dieses:

Es leuchtet ein, daß für den Kirchenhistoriker nicht blos die im engern Sinne historischen Schriften Quellen zu nennen sind, sondern Alles, was geschrieben wurde, was nur immer Quelle werden kann, ist für ihn Quelle. Ein Geschichtschreiber unserer Zeit setzt bei seinen Lesern sehr viel voraus, weil sie in der Zeit selbst leben; es ist daher nothwendig eine solche Geschichte für die spätere Zeit mangelhaft; Vieles, was Sitten und Gebräuche, Lebensweise ꝛc. anlangt, wird ein Geschichtschreiber unserer Zeit nicht aufnehmen, weil wir es mit Augen sehen; aber nach Jahrhunderten kann es sich geändert haben. Der Geschichtschreiber, der nach einigen Jahrhunderten auftritt, muß sich auch über die in unsern Tagen besonderen Sitten und Gebräuche verbreiten, welche er nicht in den Geschichtschreibern unserer Tage findet, sondern welche in allen übrigen nur denkbaren Schriften enthalten sind. So ist es auch mit dem Kirchengeschichtschreiber; sehr Vieles, was Eusebius, Socrates, Theodoret gar nicht berührt haben, ist für uns noch von großem Interesse, weil sie es für unnöthig hielten, ihren Lesern das vorzuhalten, was sie täglich sahen. Daher sämmtliche Schriften der Kirchenväter und der gleichzeitigen heidnischen Schriftsteller, wenn sie nur irgend die Christen berührten, für uns Quellen werden können. Das Quellenstudium der Kirchengeschichte ist daher von dem allergrößten Umfang und das Leben eines Men-

schen reicht gar nicht hin, dasselbe recht zu umfassen. Man kann sich der Aufgabe von dieser Seite aus immer nur nähern, verwirklicht kann sie von Einzelnen nie werden. Mit jedem Jahrhundert wächst die Masse der Quellen immer mehr, bis sie zuletzt so groß wird, daß man alle Quellen kaum dem Namen nach kennt, geschweige sie zu studiren vermöchte.

Von den Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte.

Zu diesen pflegen folgende gezählt zu werden:

1) Staatengeschichte, Geschichte der Religionen und der Philosophie, überhaupt der Wissenschaft und Kunst; Philologie, besonders kirchliche; kirchliche Geographie und Chronologie, Diplomatik und Kritik. In wiefern die Staatengeschichte eine Hilfswissenschaft für die Kirchengeschichte sei, ist für einen Jeden einleuchtend, der das enge Verhältniß zwischen Staat und Kirche, zwischen Politik und Religion auch nur einigermassen je erwogen hat. Glück und Unglück der Kirche, Verfolgung und Friede derselben, jede Entwicklung, die überhaupt auf dem Kirchengebiete vor sich geht, steht in der engsten Verbindung mit dem Staatsleben. Die Verfolgungen der ersten christlichen Zeit gingen vom römischen Staate aus, wenigstens die Hauptverfolgungen, sie sind demnach nicht zu begreifen, ohne genaue Kenntniß der Geschichte des römischen Staates. Der mittelalterliche Kampf zwischen Staat und Kirche, die immer wieder hergestellte Concordia zwischen dem Sacerdotium und Imperium ist so sehr in die politische Geschichte verflochten, daß beide sich nur als das Eine und Dasselbe darbieten. Mehr ist weiter oben schon gesagt worden, wo von Gründung der germanischen Staaten im zweiten Zeitalter und dem christlichen Elemente dieser Zeit gehandelt worden.

2) Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit der Geschichte der Religion, der dem Christenthum vorangegangenen und ihm gleichzeitigen Religionen. Das Christenthum setzte sich selbst in ein sehr bestimmtes Verhältniß zu den ihm vorangegangenen und mit ihm coexistirenden Religionen. Es kündet allen denselben den Krieg an, es kündet sich selbst als die einzige Wahrheit an, als jene von Gott dem Menschen gegebene Heilsanstalt, in die er eintreten muß, um vor Gott wohlgefällig zu erscheinen. Die übrigen Religionen, die das

Christenthum zu verdrängen suchte, ließen es sich nicht gefallen, bestritten das Christenthum und bekämpften es auch aus den Erscheinungen des Christenthums selbst. Die verschiedenen Kämpfe und Siege des Christenthums können nun begreiflich nicht gewürdigt werden, ja sie können nicht äußerlich verstanden werden, wenn man nicht eine genaue Kenntniß eben jener Religionen hat, mit denen das Christenthum in dieses Verhältniß eintrat.

3) Daß die Philosophie mit der Religion auf demselben Gebiete, wenn auch auf andere Weise sich bewegte, bedarf keiner weitern Untersuchung von unserer Seite. Gerade dadurch geschieht es auch, daß Religion und Philosophie und darum auch Christenthum und Philosophie besonders, in einem freundlichen oder feindlichen Verhältniß mit einander angetroffen werden. Die Theologie als Wissenschaft gedacht, ist ohne Philosophie nie in einer ihrer Gestalten verwirklicht worden; immer hatte die Philosophie darauf einen größern oder geringern Einfluß, den die Philosophie auf das Christenthum und die christliche Kirche ausübt. Die Secten beinahe aller Zeiten hängen mit gewissen philosophischen Systemen mehr oder weniger eng zusammen. Wir werden sehr bald finden, daß die Gnostiker, diese weit verbreiteten Sectirer, in den ersten Jahrhunderten gar nicht verstanden werden können, ohne daß die platonische und neuplatonische Philosophie auf gewisse Mischung orientalischer und griechischer Philosophie eingehen, und daraus diese Secten erklären; so die Arianer und Pelagianer und damit größtentheils die Secten überhaupt, die uns begegnen. Daher die Nothwendigkeit des Studiums der Geschichte der Philosophie.

4) Die Philologie anlangend, so bedient sich bekanntlich das Christenthum der Sprache jener Länder, in welchen es aufkam; es war besonders die griechische und dann die lateinische Sprache, in welchen die meisten Quellen der Kirchengeschichte, namentlich der älteren Zeiten niedergeschrieben sind. Ich bemerkte aber nicht nur überhaupt Philologie, sondern kirchliche Philologie. Das Christenthum brachte nämlich neue Ideen in die Welt, neue Gefühle, Empfindungen und Begriffe brachen überall auf aus der Mitte des Christenthums und sie verlangten eine Bezeichnung in Worten. Aber eben, weil die Ideen, Begriffe, Empfindungen und Gefühle, welche im Worte bezeichnet

werden wollten, neu waren, so stellten sich die vorhandenen Sprachschätze oft unzureichend dar. Es entstand daher die Nothwendigkeit, sehr häufig neue Worte zu erfinden, oder schon längst vorhandene alte erhielten eine ganz eigenthümliche modificirte Bedeutung, daher schon von dieser Seite die Nothwendigkeit eines besondern Studiums der kirchlichen Philologie einleuchtet. Es gehört eine längere Uebung dazu, um die lateinischen wie griechischen Kirchenväter zu verstehen. Man kann ein recht guter classischer Philolog sein, und deßwegen doch ein recht schlechter kirchlicher Philolog. Besondere Dinge werden hier gefordert. Man hat in dieser Beziehung gesagt, es sei eine schlechte Gräcität und Latinität, die uns bei den Kirchenschriftstellern entgegen komme. Gewissermassen ist es freilich so; die Kirchenväter konnten nicht schreiben, wie Plato und Cicero, weil sie ganz andere Ideen darzulegen hatten, ganz andere Begriffe, Gefühle und Empfindungen als jene; wer sie daher als diejenigen betrachtet, die ein unveränderliches Vorbild der griechischen oder lateinischen Sprache sein sollen, wird die Kirchenväter in dieser Beziehung bei Seite legen müssen. Aber die verschiedenen Standpunkte werden da nicht erwogen, auf denen sie sich befanden. Man erkennt schon den Einfluß, den die semitischen Sprachen auf die Kirchensprache haben mußten. Das neue Testament kann häufig nur aus dem alten erklärt werden, nicht aus griechischen Schriftstellern. Dieser Einfluß dauert durch alle Jahrhunderte fort und je mehr der christliche Geist sich seiner selbst bewußt wurde, je weiter er Alles durchdrang, desto größer mußte der Unterschied werden zwischen der classischen Sprache und der kirchlichen, wenn man sich der alten heidnischen Sprachen bediente.

Im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert, wo man auch auf kirchlichem Gebiete eine seltsame Purität angestrebt hat, geschah es oft, daß man in Schriften von Christen nichts Christliches mehr fand; indem man auf die alte classische Sprache zurückging, wurde man, ohne es sich bewußt zu werden, wieder wie ein Heide. Es liegt das in der engen Verbindung zwischen dem Gedanken und dem Worte. Es fehlt hier nicht an großen, vorzüglichen Arbeiten; nicht nur, daß in den Ausgaben der meisten Kirchenschriftsteller besonders lexikalische Bearbeitungen gefunden werden, so haben wir auch größere Werke, die sich über das Ganze verbreiten.

Ueber die kirchliche Grācität ist der Thesaurus Suiceri bedeutungsvoll. Für die media und infima latinitas ist Ducange und seine spätern Bearbeiter.[1])

5) Neben der kirchlichen Philologie ist auch ein eigenes Studium der kirchlichen Geographie und Chronologie nöthig. Was die Chronologie anlangt, so existirt ein Werk von französischen Benediktinern, welches zu den bewunderungswerthesten Hervorbringungen des menschlichen Geistes auf historischem Boden überhaupt gehört. Es ist die berühmte Schrift L'art de vérifier les dates.[2]) Aus diesem Werk, welches einen gar nicht zu beschreibenden Einfluß auf die Geschichtschreibung überhaupt gehabt hat, sind in den neueren Zeiten alle Auszüge gemacht worden, oder Bearbeitungen in das Kurze gezogen. Nur Ideler, Professor in Berlin, verdient besonders genannt zu werden, weil von diesem in's Größere gehende neue Untersuchungen gepflogen wurden.[3])

6) Ueber Diplomatik, worunter hier die Kunst, die alten Urkunden zu lesen und zu würdigen verstanden wird, ist ein Werk von einem Benediktiner vorhanden, das überhaupt diese Kunst auf bestimmt gesetzte Zwecke zurückgeführt hat: Mabillon aus der Con-

[1]) J. Kp. Suicer, geb. 1619 zu Zürich, † 29. Dez. 1684: Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis, ordine alphab. exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses, et hujusmodi alia spectant. Amst. 1682, 2 Bde. fol. — 1728, 1746. Nothnagel, Spec. supplem. in Suiceri thes. 1821.

Ducange, Carol., du Fresne, geb. 18. Dez. 1610 zu Amiens, † 23. Oct. 1688 zu Paris: Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, 1678 3 tom. in fol. — Edit. locupletior, op. et st. monach. s. Benedicti Par. 1733, 6 tom. in fol., Venet. 1737, Basel 1762. — Glossarium novum, coll. et dig. P. Carpentier, Paris. 1766, 4 T. fol. — Nova editio, v. G. A. L. Henschel, Paris 1840—50, 7 vol, in 4°. — Ducange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugd. 1688, 2 vol. in fol.

[2]) L'art de vérifier les dates — depuis la naissance de J. C. (v. Antine, Clémencet, Durand, Clément.) Paris 1750, 1783—87, 1 vol. fol.; 1818—19. L'art de vérifier les dates — avant l'ère chrétienne (v. Clément) Paris 1820, 5 vol. in 8. — L'art de vérifier les dates dep. 1770 jusqu'en 1827, par Courcelles, Par. 1821—44, 19 vol. in 8°.

[3]) Ideler, Christian Ludw., geb. 1766, † 20. Aug. 1846: „Lehrbuch der Chronologie", Berl. 1831. — B. Jac. Neher, Kirchliche Geographie und Statistik, Rgsbg, Manz, 1864—65. 2 Bde.

gregation des heiligen Maurus.[1]) Die Diplomatik, welche später von Gatterer bearbeitet wurde, ist schon durch Mabillon zu einem so hohen Grade ausgebildet worden, daß im Grunde alles Spätere wenig mehr ist, als was von ihm geleistet wurde. Er hat sich eine so große Uebung erworben, daß er gewöhnlich auf den ersten Anblick zu bestimmen wußte, ob eine Urkunde dem fünften bis zehnten Jahrhundert angehöre, welchen Decennien sie angehöre, welchem Lande, durch große Uebung und den ihm eigenthümlichen Scharfsinn. Man kann sich denken, von welcher Wichtigkeit die Diplomatik ist. Es gibt nicht wenig erdichtete Urkunden; der Diplomat in unserm Sinn muß darüber entscheiden. Denn wie wichtig ist es, gerade in die Zeit eine Urkunde zu versetzen, und an den Ort, woher sie stammt? Denn in eine andere Zeit versetzt oder an einen andern Ort, würde sie nach ihrem Inhalte die größte Verwirrung hervorzubringen ganz geeignet sein.

Das sind die für das Studium der Kirchengeschichte mehr oder weniger nöthigen Hilfswissenschaften. Sie sind von großem Umfang, aber für die, welche auch gründliche und selbstständige Studien daraus machen wollen, unerläßig.

---

[1]) Joh. Mabillon, geb. 23. Nov. 1632, † 27. Dez. 1707 zu Paris: De re diplomatica, 1681. — Gatterer, Praktische Diplomatik, Götting. 1799.

Der Kirchengeschichte
Erster Zeitraum.

Erste Periode.
Von Christus bis auf Constantin den Großen.

Erstes Kapitel.
Von der Stiftung und Ausbreitung der christlichen Kirche.

§. 1. Vom Stifter der Kirche: Jesus Christus.

Durch den Sündenfall hatte der Mensch Gott verlassen, und nun verließ auch Gott den Menschen seinerseits und überließ ihn sich selbst. Da er Lust gezeigt hatte, zu werden wie Gott, so sollte er nun auch versuchen, ob er aus und durch sich selbst sich zu genügen im Stande wäre, ob er aus und durch sich selbst seine höchsten Bedürfnisse befriedigen könne, ob er es für sich vermöge, seinen Durst nach Wahrheit zu löschen, und Ruhe und Frieden in seinem Innern dauerhaft zu gründen. Und der Mensch versuchte sich in tausendfachen Richtungen und in den mannigfaltigsten Gegensätzen; aber auch nach mehr als tausendjähriger Erfahrung fand er nicht, was er suchte; gerade das Höchste, wornach er strebte, und so sehnsüchtig verlangte, blieb ihm immer aus dem Auge entrückt. Aber gerade diese große Selbsterfahrung, welche die Menschheit an sich machen sollte, sie war das Mittel, die Menschheit wieder zu Gott zurückzuführen; dann erst, wenn sie alle ihre Kräfte erschöpft, alle ihre Mittel vergebens aufge-

boten, um ihre höchsten Bedürfnisse zu befriedigen, und dennoch sie nicht befriedigen konnte; dann erst war sie fähig, wieder von Gott Gaben anzunehmen, und zu ihm zurückzukehren. Als diese Empfänglichkeit unter den Menschen vorhanden war, als demnach die göttliche Gabe wieder empfangen, aufgenommen, festgehalten werden konnte, da offenbarte sich Gott, um die Menschheit zu sich zurückzuführen. Schon gleich nach dem ersten Sündenfall hatte sich indeß Gott den Menschen als den liebenden Vater gezeigt und ihnen Verheißungen eines künftigen Erlösers gegeben. Diese Verheißungen, woran sich die frömmsten Menschen aller Zeiten aufrecht erhalten konnten, um nicht im Elend zu Grunde zu gehen, wurden fortgepflanzt, zuerst in einzelnen Familien, bis Gott endlich ein ganzes Volk auserwählte, um der Träger und Fortpflanzer dieser Verheißungen zu sein. Es ist dieses das Volk der Juden, als solches ganz und durchaus ein prophetisches Volk. Sein ganzes Dasein, sein öffentlicher Kult, seine Gesetze, seine Verfassung, Alles deutete in großartigster Weise auf die Zukunft hin. Einzelne Seher, Propheten genannt, waren ganz besonders in diesem Volk von Gott erweckt worden, daß sie den kommenden Heiland verkünden, und die Sehnsucht nach ihm erwecken, oder wo diese Sehnsucht bereits erwacht war, dieselbe rege erhalten sollten. Sie hatten zugleich die Aufgabe, mehr und mehr auf ihn vorzubereiten, und in ihren Schilderungen der künftigen Zeit des Messias auch die Beweise an die Hand zu geben, daß der wahre Messias eben derjenige sei, der nach diesen Verheißungen kommen würde; — der letzte der Propheten war

Johannes, genannt der Täufer.

Mit ihm schloß sich alles eigentliche Prophetenthum, weil eben der Zweck desselben erreicht war; kam der Verheißene selbst, dann bedurfte es keiner Verheißung mehr. Johannes hatte die Aufgabe, unmittelbar das Auftreten des längst verkündeten Erlösers nochmal anzukündigen, selber ihn einzuführen. Der Welterlöser aber, den er verkündete und einführte, war der eingeborne Sohn des Vaters, der ewige Sohn des ewigen Gottes. Er wurde in Bezug auf seine Menschheit nicht nach dem gewöhnlichen Gang der Naturkräfte erzeugt, vielmehr durch unmittelbare Schöpfung Gottes empfangen, durch den heiligen Geist, und nahm Fleisch und Blut an im Leibe einer reinen,

ganz eigenthümlich gottgeweihten Jungfrau; denn da durch ihn ein neues Leben gegründet werden sollte, so durfte er auch nicht auf dem gewöhnlichen Gang und Weg in die Welt eintreten, da er das Sündenlose, absolut Wahre sein sollte. Wo Sünde ist, ist Unwahrheit, und wo absolute Wahrheit, auch wahre Freiheit.

Seine Mutter hieß Maria und stammte aus dem Königsgeschlechte Davids. Den alten Weissagungen gemäß wurde er geboren zu Bethlehem, wie es nicht minder durch die Propheten verkündet war. Sein Name drückte zugleich den Zweck seiner Sendung aus, er wurde genannt Jesus. Das Jahr seiner Geburt ist nach der gewöhnlichen Angabe das siebenhundertvierundfünfzigste Jahr nach Erbauung Roms, nach der Berechnung, welche Dionys der Kleine im sechsten Jahrhundert vorgenommen hat. In der neueren Zeit schien es, als führten die Untersuchungen darauf hin, die Geburt des Erlösers solle um drei Jahre früher, in das Jahr 751 wenigstens gesetzt werden, und die meisten Chronologen der neueren Zeit haben diese letztere Zeitrechnung angenommen und sagen: Christus war geboren drei Jahre vor Christus; indeß ist der Sieg, den sie über die ältere Zeitrechnung errungen zu haben glaubten, noch keineswegs gewiß und es lassen sich noch immer Gründe für die erstere angeben. In eine Auseinandersetzung der Gründe dafür und dagegen können wir uns nicht einlassen, weil der ganzen Sache mit einer blos oberflächlichen Kenntniß nicht gedient ist.[1])

---

[1]) Die Mehrzahl der neueren Gelehrten von Petavius an haben die Geburt des Herrn um 7—3 Jahre vor der gemeinen oder sogenannten dionysianischen Zeitrechnung angesetzt, und setzen das Todesjahr Christi gleichfalls früher an. Vgl. Henrici Sanclemente: de vulgaris Aerae emendatione l. IV. Romae 1793. Ideler, Handbuch der Chronologie, 1825. — Der Stern der Weisen, von Friedr. Münter, Kopenhagen 1827. — D. Block, das wahre Geburtsjahr Christi, oder wir sollten 1862 statt 1843 schreiben, 1843. — J. N. Sepp (das Leben Jesu, Bd. I. 1843, 2. Aufl. 1853) setzt das Todesjahr Christi in das Jahr 782 der Stadt Rom, oder 25 Jahre vor Nero's Regierungsantritt, was gleichkommt dem 27. Jahre nach Christus, sowie dem 15. Jahre des Tiberius. Die Geburt Jesu aber fällt nach ihm in das Jahr 747 nach Rom's Erbauung, 7 Jahre vor die christliche Zeitrechnung. Dr. Sepp stützt sich bei seiner Zeitrechnung auf zwei Reihen von Beweisen, nämlich auf die historischen Zeugnisse sowohl der Profan- als der Kirchenschriftsteller; sodann auf eine große und in ihrer Art einzige Constella-

In seinem dreißigsten Jahre trat nach jüdischer Sitte Jesus als öffentlicher Lehrer auf. Es taufte gerade damals Johannes am

tion der Gestirne (der Stern der drei Weisen), welche genau in dem Jahre 747 eingetreten sei, wobei er sich an den Gedanken hält, daß großen Ereignissen in der moralischen Welt auch große in der physischen Welt entsprechen (Leb. Jesu, 1. Aufl. S. 63, „die Sonnenfinsterniß beim Tode Jesu"). Dagegen setzt er den Geburtstag Christi nach der kirchlichen Ueberlieferung auf den 25. December (des J. 747 p. u. c.). Im 6. Bande des Lebens Jesu (1846) findet sich noch eine weitere Abhandlung über denselben Gegenstand: Schlußverhandlung mit Professor Seyffarth über die Correction unserer Zeitrechnung, welcher kurz zuvor ein Buch u. d. T.: Chronologia sacra, oder Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn 1846 (gegen die Theorie des Dr. Sepp) herausgegeben hatte. Der Letztere sucht zu zeigen, daß er das Wahre in seinem Buche aus Dr. Sepp abgeschrieben, und das Neue oder ihm Eigene nicht wahr sei. Auch polemisirt hier Dr. Sepp gegen das schon erwähnte Buch von Dr. Bloch, der die christliche Zeitrechnung mit dem Jahre 19 vor Chr. beginnen will, und damit sich selbst widerlegt. Bald nachher erschien das gelehrte Werk: Theologisch-chronologische Abhandlung über das wahre Geburts- und Sterbejahr Jesu Christi, von Joh. Bapt. Weigl, Domkapitular in Regensburg, 2 Thle. in 4°, Sulzb. 1849. — Dieses Werk ist geeignet, dem Namen des inzwischen verstorbenen Verfassers ein ehrenvolles Andenken zu sichern, auch wenn sich die Ergebnisse seiner Forschungen nicht bewähren sollten. Nach Weigl ist Jesus geboren im Jahre 4000 der Weltschöpfung, = der 41 julianischen Jahr-Olympiade 193,4, = 748—749 u. c. 5 Jahre vor der angenommenen Zeitrechnung. Er wurde in der Olympiade 202,1 = $7^{82}/_{83}$ u. c., = J. 30 der Aera vulgaris am 6. Januar, d. h. im 34. Lebensjahre getauft, wirkte nachher 3 volle Jahre und einige Monate, und starb am 3. April des Jahres 786 (33 = Olymp. 208,4, = $7^{85}/_{86}$ u. c.), im 19. Jahre des Tiberius, in einem Alter von 36 Jahren, 3 Monaten, 9 Tagen, 15 Stunden. Weigl sucht die Sepp'sche Ansicht von dem Stern der Weisen, dem Census und Weltfrieden unter Augustus, und die Hypothese der Mitregentschaft des Tiberius zu widerlegen. Er selbst sucht die Richtigkeit seiner Zahlen positiv zu beweisen (749 Geburt Christi, 782 Taufe, 786 Tod): 1) aus der bekannten Weissagung des Propheten Daniel von den 70 Wochen; 2) aus dem amtlichen Berichte des Pilatus an Tiberius; 3) aus der Tradition der Juden über die Ordnung der 24 Priesterfamilien; 4) aus dem Cyclus der Sabbath- und Jubeljahre; 5) aus Lucas 3, 23; 6) aus dem phlegonischen Berichte über die Sonnenfinsterniß beim Tode Jesu.

Später erschien von dem Pfarrer Nippel eine Abhandlung über das Geburtsjahr Christi (in der Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie von Scheiner und Häusle, J. 1852, Heft 3), welche sich gleichfalls als Vorläuferin eines ausführlichen (unsers Wissens nicht erschienenen) Werkes über denselben Gegenstand ankündigt, der den Verfasser eine Reihe von Jahren beschäftigt habe. Als Ge-

Jordan; dieser forderte Alle zur Buße auf und wies zugleich auf denjenigen hin, der schon in ihrer Mitte sei, und nicht wie er, mit

burtsjahr Christi wird von Nippel 748 u. c., das Jahr 3756 der Jüdischen Zeitrechnung (Weigl nimmt das Jahr 4000 an) und das Jahr 6 vor dem Anfange der dionysianischen Zeitrechnung angenommen. Der Herr wurde aber geboren Luna XV, d. h. in der Nacht von dem 24. zum 25. Dez. 748 u. c. — In dem 1853 erschienenen Commentar des Jesuiten Patrizi in Rom (geb. 19. Juni 1797): De evangeliis, Friburgi 1853 finden sich Untersuchungen über das wahre Geburtsjahr Jesu. — C. G. Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien. Hamb. 1843; Chonologie des apostolischen Zeitalters, Göttg. 1848 (und J. H. Friedlieb in Breslau, Geschichte des Lebens Jesu Christi, 1855, (2. Ausg. 1858) nehmen 7⁴⁹/₅₀ (Februar 750) als Geburtsjahr Christi an. —

Vor der zweiten Auflage seines Lebens Jesu hatte der Kaplan Sebastian Mack, derselbe, zu dessen Empfehlung sich ein Brief Möhlers an den damaligen Canonikus Dr. Andreas Räß erhalten hat (Wörner-Gams, Leben Möhlers, Rgsbg., Manz 1866, S. 114—15) seine Bemühungen mit denen des Dr. Sepp vereint, welcher als Mathematiker und Astronom vom Fache in der gründlichen Ueberzeugung, es sei dem Verfasser des Lebens Christi die Lösung aller Zweifel über das Geburts-, Taufs- und Todesjahr des Erlösers gelungen, ihn nicht bloß wiederholt von Würtemberg aus besuchte, sondern auch die sämmtlichen Berechnungen der ersten Auflage zur bleibenden Vergewisserung auf eigene Faust einer nochmaligen Prüfung unterwarf, ihre Richtigkeit bestätigt fand, und nur hie und da zu einer Aenderung in Betreff der Tagesdaten veranlaßte — bis ihn der Tod in Mitte seiner Laufbahn abberief. (14. März 1850) (Leben Jesu, 2. Aufl. 1853, I, 244). — P. Karl Ammer, O. S. B. († in Metten 21. Juli 1856) in seiner Schrift: „Die Chronologie des Lebens Jesu Christi — auf's Neue untersucht und beleuchtet,“ Straubing 1855, stellt als gewiß nur die zwei Thatsachen auf, daß Herodes im J. 750 der Stadt Rom gestorben sei, und daß die Bußpredigt des Johannes im fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius begonnen habe. Im Uebrigen verhält er sich widerlegend, berichtigend und Bericht erstattend. — Auch er hatte besonders die Beweisführung Sepp's angegriffen. — Letzterer sah sich veranlaßt, im Jahre 1858 wiederholt den von ihm eingenommenen Standpunkt zu vertheidigen in einer „Wissenschaftliche(n) Zurechtsetzung mit dem Verfasser (Friedlieb) der „Erinnerungen und Kritiken im Leben Christi von Sepp.“ — Rgsbg. 1858.

Friedrich Stawars, Kaplan in Schlesien, hat auf's Neue „die Ordnung Abia in Beziehung auf die Bestimmung des wahren Geburtsdatums Jesu“ untersucht (in der Tübinger Theologischen Quartalschrift, J. 1866, S. 201—225), und stimmt für den 25. Dez. 749 als den Geburtstag des Herrn, „bei Festhaltung des traditionellen 25. Dez. als Tag der Geburt Jesu“, und ruft auf das Neue die noch nicht überwundenen Schwierigkeiten in Lösung der Streitfrage über das Geburtsjahr Christi uns in's Gedächtniß.

Wasser, sondern mit Feuer und Geist taufe, dessen Taufe eben darum den höhern göttlichen Geist mittheile, der da reinigend wirke wie das

---

In neuerer Zeit haben sich auch die Philologen an dieser Frage betheiligt. Es handelte sich um richtige Lesung und Erklärung der im Jahre 1764 entdeckten und 1765 zuerst in Florenz gedruckten Grabschrift, welche nach Th. Mommsen also lautet:

GEM. QUA. REDACTA. IN. POT.
AUGUSTI. POPULIQUE. ROMANI. SENATU.
SUPPLICATIONES. BINAS. OB. RES. PROSP
IPSI. ORNAMENTA. TRIUMP.
PRO. CONSUL. ASIAM. PROVINCIAMOP
DIVI. AUGUSTI. ITERUM. SYRIAM. ET P.

E. Huschke, über den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census, Breslau 1840, bezieht die Inschrift auf Agrippa. — R. Bergmann, de inscriptione latina ad P. Sulpicium Quirinum consulem anni 742 u. c., ut videtur, referenda. Berlin 1851. — Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa von 69 vor Christus bis 69 nach Christus. Ein Beitrag aus der Profangeschichte zur Exegese des Neuen Testaments, von Herm. Gerlach, Berlin 1865. — H. Gerlach sucht zu zeigen, daß Quirinius, dem obige Inschrift gegolten, (zweimal) Statthalter von Syrien und dem damit verbundenen Cilicien, in welcher Provinz die von ihm besiegten Homonaden (Tacit. annal. III. 48. — Plin. hist. nat. V, 27 (94). — Strabo XII. 6 §. 3 (ed. Kramer) §. 5. — XII, 7 §. 1. — XIV. 5 §. 1.) wohnten, gewesen, und daß er gleichzeitig mit Varus Statthalter von Syrien gewesen sei. Fälle von zwei gleichzeitigen römischen Statthaltern in einer Provinz werden in Fülle von Gerlach beigebracht. Er glaubt aus der Combination der Angaben des Tacitus, des Lucas und der oben angeführten Tiburtinischen Inschrift behaupten zu dürfen, Quirinius sei zur Zeit des Varus diesem, der damals Statthalter von Syrien war, als „legatus Caesaris cum proconsulari potestate" zur Hilfe gegen die Homonaden gesendet worden. Als Proconsul kann er frühestens im Jahre 5 vor Christus nach Syrien gesendet worden sein. Als er den Krieg gegen die Homonaden beendigt hatte, oder mit diesem zugleich muß er dann die von Lucas berichtete Schatzung vorgenommen haben, welche also in die letzte Zeit des Herodes fiele — ganz wie es der Bericht des Lucas verlangt. So hat ähnlich (der Cardinal) Norisius die Frage zu lösen gesucht. Die Schatzung kann jedoch aus uns unbekannten Gründen, vielleicht eben wegen jenes Krieges gegen die Homonaden, zu keinem rechten Ende gebracht worden sein, weßhalb dieselbe erst unter seinem zweiten Präsidium durchgeführt wurde (im Jahre 6 n. Chr.), worüber uns Josephus ausführlicher berichtet. Mit Zumpt, welcher obige Inschrift auf Saturinus bezieht, setzt er diese erste legatio des Quirinius in das J. (4—1) 3 vor Chr., wornach Christi Geburtsjahr in das Jahr 751 der Stadt, 3 Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung fiele. — Obige Grabschrift aber wird von Mommsen so ergänzt:

Feuer, das alle Schlacken aus dem Metall wegnimmt. Johannes wies auf Jesus hin als denjenigen, welcher wegnehme die Sünden der Welt, und als Jesus sich selbst taufen ließ, wurde er durch eine wunderbare göttliche That eingeführt und bezeugt als der geliebte Sohn des ewigen Vaters. Von nun an entwickelte Jesus sein Erlösungswerk. - Er trat als öffentlicher Lehrer auf. Er lehrte Gott als den Herrn und Schöpfer aller Wesen kennen; er stellte ihn dar als den liebevollen Vater und zugleich als den strengen Richter. Sich selbst bezeichnete Jesus als den, der ist, ehe Abraham war; als den, der war vor der Welt Grundlegung; als den, der Eines sei mit dem Vater, als den Eingebornen des Vaters.

Den **Zweck** seiner Sendung bezeichnete er damit, daß sie Statt finden sollte, um den Menschen einen Beweis der unendlichen Liebe Gottes zu geben, denn so sehr hat Gott die Welt geliebt ꝛc. Er

---

P. Sulpitius . . . f . . . Quirinius. cos.
leg. divi Augusti Syriam et Phoenicen rexit
vicit Homonadensium gentem et . . .
regem, qua redacta in pot (estatem divi)
Augusti populique Romani Senatu (s decrevit)
Supplicationes binas ob res prosp (ere gestas)
Ipsi ornamenta triumph (alia)
Proconsul Asiam provinciam op (tinuit leg.)
Divi Augusti iterum Syriam et Ph (oenicen administravit.)

Es sind also die Jahre 7—3 vor Christus, 747—751 der Stadt Rom, welche von Verschiedenen als das Geburtsjahr des Herrn angenommen werden, und nur soviel scheint sicher, daß die Zeitrechnung des Dionysius die Zeit der Geburt Christi um einige Jahre zu spät ansetzt. (Cf. Jordan Bucher, die Chronologie des Neuen Testamentes, Augsb. 1865.) — J. P. Röderath, Biblische Chronologie bis auf das Jahr der Geburt Jesu, 331 S., Münst. 1865.

In würdiger Weise hat nun auch das gelehrte England sich an der Frage über die Chronologie des Lebens Jesu betheiligt in: Fasti sacri or a Key to the Chronology of the new Testament, by Thomas Lewin (Verfass. eines Lebens des hl. Paulus, der Belagerung von Jerusalem, u. s. w.), London 1865 in 4°, S. 82 und 429. — Nach ihm starb Herodes im J. 4 v. Chr. (d. h. unserer Zeitrechnung). Christus ist geboren im Spätsommer des Jahres 6; im Jahre 29 begann der Herr sein öffentliches Lehramt; er starb zur Osterzeit des Jahres 33. — (Paulus wurde 58 im Tempel zu Jerusalem verhaftet, gelangte 61 nach Rom, und wurde im Jahre 63 aus seiner ersten Haft entlassen.)

bezeichnet sich ferner als denjenigen, der gekommen sei, zu suchen, was verloren war; als den, dessen Blut vergossen werden würde zur Vergebung der Sünden. Er bezeichnete sich aber auch als den, der einst wieder kommen werde, mit Macht und Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten. Die Menschen lehrte er in ausführlichen Darstellungen die wahre gottgefällige Gesinnung, und das wahre gottgefällige Handeln. Er entwickelte das alttestamentliche Sittengesetz zu seiner höchsten Reinheit und Vollendung. Er bezeichnete aber auch den Menschen als einen in sich selbst zerfallnen, der wiedergeboren werden müßte, und innerlich verwandelt, wenn er Theil nehmen wolle am Reiche, das er nun zu gründen gekommen sei. Darum verlangte Jesus die Wiedergeburt im Gegensatz zur ersten Geburt, und zwar ist diese Wiedergeburt von der Art, daß sie nur zu Stande gebracht werden kann durch Mittheilung der Kraft von Oben — eine Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste.

Was Jesus gelehrt, das bestätigte und bewahrheitete er nicht bloß durch das reinste Leben, welches auch nicht von einem Schatten von Sünde und Tadel befleckt war, sondern auch durch außerordentliche Thaten, die nur der verrichten kann, mit dem Gott ist; und hierin bemerken wir eine überaus merkwürdige Uebereinstimmung des Handelns Jesu mit dem göttlichen Handeln selbst: die zweite geistige Schöpfung stimmte mit der ersten auf die merkwürdigste Weise überein. In Gott ist Sprechen und Thun, Wort und That, Eines; das Schöpfungswerk stellte sogleich und zugleich die ganze Schöpfung hin. Und wenn Gott sprach: Es werde Licht! so war das Licht. Gerade so finden wir es nun auch in Jesus Leben bei der Gründung der neuen Zeit und der neuen Schöpfung des menschlichen Geschlechts. Der Eingeborne des Vaters war gekommen, die Welt wieder mit sich zu vereinen; aber der schuldbewußte Mensch getraute sich nicht, Gott sich zu nähern; er fürchtete ihn vielmehr als den strengen Vollzieher seiner Gesetze und Drohungen, und fühlte sich dadurch von ihm zurückgestoßen. Gott selbst mußte dem Menschen entgegengehen, damit der Mensch sich auch ihm näherte. Lehrte uns etwa Jesus bloß, daß Gott sich wieder mit den Menschen vereinen werde? Keineswegs; seine Lehre war eine That, und sein ganzes Leben war eine Explikation dieser That; denn in ihm selbst war ja Gott vereint mit

dem Menschen, und das ist die größte That. Nun konnte Er sagen: „Kommt Alle zu mir!" Wer durfte nun nicht Muth und Vertrauen fassen, sich Gott zu nahen, da er eben mit dem Menschen sich vereint und als Mensch unter Menschen aufgetreten und so auf eine unaussprechliche Weise die Menschen zur Wiedervereinigung, zur Wiederversöhnung mit Gott einlud?

Jesus sagte von sich selbst: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18): und was Er sagte, war wieder nicht ein bloßes Wort; denn Er konnte hinzusetzen: die Lahmen gehen, die Blinden sehen, die Tauben hören, die Aussätzigen werden rein, die Todten stehen auf (Matth. 11, 5.). Er bewies sich damals factisch als den, als welchen Er sich verkündete, als den Herrn und Gesetzgeber aller Creaturen. Jesus lehrte Gott als den Gerechten wie als den gnädig und barmherzig Verzeihenden, und wie Er in seiner Person diese Liebe darstellte, so auch diese Gerechtigkeit; denn Gott kann nicht vergeben, ohne daß zugleich der Gerechtigkeit Genüge geschehe. So nahm er denn selbst die Strafe, die die Menschheit verdiente, auf sich. Er selbst söhnte die Liebe mit der Gerechtigkeit in sich aus, und was Er in dieser Beziehung lehrte, war wieder unmittelbare That. Er lehrte die Auferstehung von den Todten, und — Er stellte sich selbst als den Erstgebornen von den Todten dar. So zeigte Er die ewige Fortdauer und zwar nicht bloß eine abstracte, geistige, sondern die wirkliche Fortdauer mit dem verklärten Leibe. So ist sein ganzes Leben hindurch nach allen Richtungen Wort und That zugleich. Es verhält sich, wie ein großer Kirchenvater sagt, wahrhaft, daß es nur Ein Wunder im Leben des Herrn gab, das, daß Gott Mensch geworden ist. In der That, alle übrigen Wunder sind nur Einleitungen hierauf, sind nur begleitende Erscheinungen und Folge hievon. Wer dieses Eine Wunder versteht, der versteht alle übrigen; und alle übrigen können nicht verstanden werden, ohne dieß Einzige, weil es der Mittelpunkt von Allen ist, der Träger und Schlüssel derselben. So stellte sich der Erlöser in seinem ganzen Leben als den Gottmenschen dar, als Gott unter den Menschen; die zweite neue Schöpfung ist wahrhaft das Gleichbild der ersten, und hierin besteht auch die große Kraft, welche das Christenthum auf die Gemüther übt. Es kündigt sich nicht als eine abstracte Lehre an,

sondern überall zugleich als That, als Darstellung des unendlichen Lehrinhalts. Ebendarum ist das Christenthum auch die vollkommene Religion, weil es keine vollkommenere geben kann, als die, daß das Wort schlechthin auch That ist; darin liegt auch das Ergreifende, das für alle Menschen Zugängliche im Christenthum; darauf beruht der wahrhaft positive, der eigentlich historische Charakter im Christenthume.

Jesus wollte aber nicht auf eine vorübergehende Weise wirken, sein Werk war bestimmt für alle Räume und Zeiten auf Erden, für alle gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechter. Es hatte eine allgemeine Tendenz, ja die allgemeinste, universellste, die katholischeste, die wir fassen können. Und dazu traf Jesus die gewöhnlichen Anstalten in der Stiftung seiner Kirche. Unter denen, die bei ihm waren, wählte er nämlich ganz besonders zwölf heraus, die auf eine ganz eigenthümliche Weise empfänglich waren für ihn. Er widmete ihnen eine besondere Sorgfalt, und führte sie ein in seine tiefsten Geheimnisse, so weit sie dieselben zu fassen nur immer im Stande waren. Diese wählte Er aus zu dem Zwecke, daß sie ihn mit ihren Nachfolgern repräsentiren, daß sie sein Werk fortsetzen, daß sie in alle Welt ausgehen sollten, zu verkünden, was sie gehört und gesehen, was ihr Herr und Meister gewirkt und gelitten. Sie sollten alle Menschen um sich her versammeln, als Mittelpunkt, als Leiter und Regierer derselben, in Bezug auf den Einen gemeinsamen Herrn Aller, der da ist Jesus Christus. Diese zwölf Jünger des Herrn und alle die, die ihm nachfolgen sollten; denn sie waren ja für alle Zeiten bestimmt; die Apostel des Herrn sollten nicht bloß so die Menschen um sich sammeln, daß sie etwa abgesondert zerstreute Mittelpunkte von einzelnen unter sich getrennten Massen bilden; vielmehr sollten Alle zusammen zu einer großen Gemeinschaft auf das Innigste und Lebendigste verbunden werden; denn so bat der Herr in seinem hohenpriesterlichen Gebete:

„Vater, wie ich und Du Eines sind, so sollen auch sie Eines sein in uns (und setzte bei), damit die Welt erkenne, daß ich von Dir gesandt bin.“ (Joh. 17, 21. 23.)

Alle von den Jüngern des Herrn zu Sammelnden sollten demnach eine große Gemeinschaft bilden, und diese Gemeinschaft sollte ein solches Zeugniß geben, durch die ganze Geschichte der kommenden

Jahrhunderte hindurch, das Zeugniß: daß Jesus wahrhaft gesandt sei vom Vater. Daher wählte er Einen unter den Zwölfen aus, und setzte ihn abermals zum Mittel= und Einheitspunkt und zum Haupt der Uebrigen, so daß sie alle unter sich auf's Innigste vereinigt wahrhaft die Einheit darstellten, welche Jesus in seinem hohenpriesterlichen Gebete verlangt hat. Unter sich aber in dieser Weise vereint, sollten sie zugleich immer und ewig mit ihm, dem Gründer des neuen Gottesreiches, mit Jesus selbst, vereint bleiben. Er stellte die Verbindung, in welcher die an ihn wahrhaft Glaubenden stehen mußten, im Gleichnisse von der Rebe und dem Weinstocke dar. Wie die Rebe nur lebt und grünt, lebendig verbunden mit dem Weinstocke und aus diesem Saft und Kraft hernimmt, so sollte jeder einzelne Gläubige eingeimpft sein in den unsichtbaren Stamm des Ganzen, in Christus. (Joh. 15, 1—6.) Er stellte sich dar als denjenigen, aus dem eine ununterbrochene göttliche Kraft, ein ununterbrochenes, göttliches Leben ausgeht, und auf Alle über= und eingeht, welche dafür empfänglich sind. Um diesen ewigen Erguß göttlichen Lebens und göttlicher Kraft aus ihm theils zu versinnbilden, theils wirklich zu vermitteln, setzte er geheimnißvolle Handlungen ein, Mysterien oder Sakramente. Die Ausspendung derselben vertraute er denjenigen an, die er als Häupter, Lehrer und Regenten derer, die an ihn glauben, eingesetzt hat. So sollte es geschehen, daß alle die, welche wahrhaft mit ihm, dem unsichtbaren Haupt, der lebendigen Wurzel, dem unendlichen Träger des Ganzen, verbunden sein wollten, und aus ihm Kraft und Leben schöpfen wollten, daß sie zugleich fest verbunden sein mußten mit denen, welchen er die Leitung und Fortsetzung seines Werkes anvertraut hat, so daß ein Jeder, der sich von diesen trennte, zugleich auch getrennt sei von ihm selbst, und der sich ihnen entgegensetzte, auch von ihm nicht die Kraft und das Leben erlange, das erforderlich ist, um wahrhaft mit ihm in Gemeinschaft zu stehen, wahrhaft seines Segens gewürdigt zu werden, und die Verheißungen zu empfangen, die an die Gemeinschaft mit ihm geknüpft sind. So war das Ganze auf die innerste und tiefste Weise unter sich vereint und alle zugleich festgeknüpft durch eine große Gemeinschaft, die wir die Kirche nennen, und deren inneres und äußeres Leben in dieser Institution des Herrn, wie wir sie kurz entwickelt haben, bereits vorbildlich gegeben war.

Zu allem Dem verhieß nun Jesus ihnen den heiligen Geist, den Paracletus, Tröster und Lehrer zugleich, der sie in alle Wahrheit führen würde, der, was sie jetzt noch nicht verstanden, zur richtigen Zeit ihnen eröffnete, der das ihnen als Keim Uebergebene zur weitern und vollendeten Fortentwicklung führen würde, so daß sie völlig ohne Besorgniß seien, daß sie stets in der Wahrheit bleiben, weil der Geist der Wahrheit nicht von ihnen weichen würde. (Joh. K. 14 u. 16.)

Nachdem die Kirche der Leitung und der innern Einwirkung des heiligen Geistes, der dritten Person in der Einen untheilbaren Gottheit anvertraut war, konnte Christus wahrhaft ausrufen:

„Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen!" (Matth. 24, 35.)

§. 2. Ueber die Aufnahme, welche Jesus bei den Juden gefunden. Schilderung der Juden und der verschiedenen Sekten unter denselben.

Da der Welterlöser den Juden verheißen war, so gehen wir mit der Erwartung an die Geschichte Jesu Christi, daß sie ihn auch mit vollem Herzen und aller Freude werden aufgenommen haben. Allerdings finden wir auch, daß ihn das Volk sehr gerne hörte, die Juden sagten sogar, wenn sie seine Reden angehört hatten: Er spricht wie Einer, der Gewalt hat. (Matth. 7, 25.) Sie begleiteten ihn gerne auch sogar in entlegene Wüsten, auf Berge, an die Ufer der Seen; besonders fanden sie Freude daran, wenn er Brod und Fische vermehrte, und wenn er gelegentlich noch öfter Wasser in Wein verwandelt hätte, wäre es ihnen wohl noch lieber gewesen. Allein im Ganzen genommen fand er keine bereitwillige Aufnahme, was von ihm selbst in der Parabel vom Sämanne in den Hauptzügen sehr schön angedeutet worden ist; um nun aber wenigstens einigermassen erklären zu können, wie die Juden den Weltheiland, den Gott ihnen verheißen, und den Er in ihrer Mitte erweckt hatte, wie sie diesen von sich abstoßen konnten, müssen wir überhaupt

die Juden um die Zeit des Wirkens Jesu Christi

genauer kennen lernen. Es bieten sich uns bei dieser Betrachtung auch noch manche Seiten dar, von welchen aus wir sogar sehr geneigt gewesen wären, zu erwarten, daß sie ihn als Weltheiland, als Erlöser anerkennen mußten. Es ist nämlich ein sehr hervorstechender Zug

unter den Juden, daß sie die durch Moses ihnen geoffenbarte Religion treu und gewissenhaft auch jetzt noch bewahrten, nachdem die Römer sie entweder unmittelbar oder durch die herodische Familie regiert; und wir haben uns die Sache keineswegs so vorzustellen, als sei das den Juden etwas sehr Leichtes gewesen, weil ja die Römer ohnehin allen von ihnen unterworfenen Völkern ihre Religionen und ihren Kult gelassen hätten. Freilich thaten dieß die Römer; aber die Juden waren dennoch Versuchungen und Verfolgungen ausgesetzt, wie kein anderes Volk. So fiel es z. B. dem Kaiser Cajus Caligula einmal ein, sich göttliche Ehre erweisen zu lassen; kaum war dieser Beschluß des Kaisers, daß er ein Gott sei, und als solcher verehrt werden müsse, in den Provinzen bekannt geworden, als die sämmtliche heidnische Bevölkerung sich hervordrängte, dem neuen Gotte Ehre zu erweisen und seiner Blasphemie zu entsprechen. In Jamne, einer am Meere gelegenen Stadt, nicht weit von Joppe, waren unter den Juden auch Heiden ansäßig; diese errichteten dem Kaiser sogleich einen Altar. Die Juden aber zerstörten ihn, weil in ihrem Lande Gott nicht durch einen solchen Gräuel beleidigt werden durfte. Ein römischer Unterthan brachte den Vorfall sogleich an den Kaiser unmittelbar, und dieser schwor den Juden Rache. Er befahl, daß eine große Bildsäule, ihn vorstellend, gebaut und in Mitte des Tempels in Jerusalem aufgestellt werden sollte. Der Proconsul von Syrien, Petronius, ein römischer Ritter und im Kriege berühmt, erhielt den Befehl, die Legionen vom Euphrat an sich zu ziehen und mit Hilfe derselben die Bildsäule aufzurichten. Er zog nun mehrere Legionen an sich und überwinterte vorläufig in Ptolemais, bis die Bildsäule, die in Sidon verfertigt wurde, vollendet wäre. Nun war Jammer und Klage in ganz Judäa, so daß wir uns das Wehgeschrei, das sich jetzt unter den Juden erhob, nicht gräßlicher denken können. Mehrere Tausende begaben sich zu Petronius und baten ihn flehentlich, er möchte doch den Befehl des Kaisers nicht vollziehen, ihre Gesetze erlaubten dieß nicht. Er erwiderte, daß er lediglich dem Willen des Kaisers zu gehorchen habe, und daß er bloß der Vollstrecker dieses Willens sei. Die Juden warfen sich auf den Boden hin und sagten, er möge lieber sie alle tödten als die Bildsäule aufstellen. Als er diese Stimmung der Juden wahrnahm, begab er sich nach Tiberias,

um dort dieselbe noch genauer zu beobachten und hier kamen neuerdings viele Tausende zu ihm und beschworen ihn nochmal, die Bildsäule nicht aufrichten zu lassen. Er bestand indeß auf seinem Vorhaben, und nun ließen alle Juden im ganzen Lande ihre Arbeit liegen; Niemand baute mehr ein Feld an, Niemand trieb ein Handwerk oder eine Kunst, alle wollten lieber des Hungers sterben, als eine solche Schändung des Tempels erdulden. Petronius sah sich genöthigt, dem Kaiser zu schreiben, daß, wenn er nicht ganz Judäa entvölkern und öde machen wollte, er doch seinen Befehl zurücknehmen oder doch auf eine andere Zeit verschieben möge. Der Kaiser that es vor der Hand. Freilich kam er später wieder auf den Gedanken, die Bildsäule zu errichten, aber der Tod ereilte ihn, ehe er diesen Gedanken ausführen konnte. [1])

Wir sehen aus dieser einzigen Geschichte, daß die Juden mit sehr großer Treue und Ergebenheit, mit einer Kraftanstrengung, die alle Anerkennung verdient, der ihnen von Gott gegebenen Religion anhingen; dieß müssen wir gewiß an ihnen loben. Es ist dieß keineswegs bloß bei den Juden in Palästina der Fall gewesen. Es ist bekannt, daß seit der babylonischen Gefangenschaft viele Juden außerhalb ihres eigentlichen Vaterlandes gelebt haben; sie zerstreuten sich nach und nach nicht nur im ganzen römischen Reiche, sondern noch jenseits der Grenzen desselben. Die, welche unter den Griechen lebten und ihre Sprache lernten, sind unter dem Namen der Hellenisten bekannt. Diese eigneten sich vielfach griechische Kunst und griechische Wissenschaft an; aber durch all' dieses konnten sie nicht auf den Gedanken gebracht werden, ihrem Gesetze untreu zu werden.

Selbst in Alexandria, wo durch die dort blühende griechische Wissenschaft die Verführung so groß und reizend war, selbst hier blieben sie so treu als nur irgendwo. Auch in diesen Städten war ihre Treue nicht ohne große Gefahr. Dieß beweist namentlich die Geschichte der Juden in Alexandria auch unter Cajus Caligula. Die

---

[1]) Joseph. Flav. antiquit. judaicae 18, 8. — Salvador, Geschichte der Römerherrschaft in Judäa, deutsch von Eichler, Bremen 1847, I, 356. — Gams, Johannes der Täufer im Gefängnisse. Tüb. 1853, S. 239—40. — Thomas Lewin, Chronology of the new Testament, London 1865, p. 260—269. — J. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freib. 1866.

Alexandriner, welche den Juden darum, weil sie ihrer Religion so sehr ergeben blieben, sehr feindselig waren, kamen zu dem Entschluß, Bildsäulen von Göttern und auch des Kaisers selbst in der Synagoge aufzustellen; die Juden widersetzten sich diesem Entschlusse, und es erfolgte eine Plünderung aller ihrer Häuser. Alles, was sie besaßen, wurde ihnen geraubt, sie irrten flüchtig umher; und viele kamen theils am Strande des Meeres, theils in den Wüsten und Gebirgen auf die kläglichste Weise um das Leben. Damals war es, wo Philo an der Spitze einer Gesandtschaft nach Rom reiste, um Beschwerde zu führen gegen diese großen Unbilden.[1]) In Seleucia wurden ungefähr um dieselbe Zeit 50,000 Juden auf einmal geschlachtet, vorzugsweise deßhalb, weil sie wegen ihrer unbezwinglichen Anhänglichkeit an die Religion ihrer Väter den Heiden zuwider waren.[2]) Keineswegs hielten die Juden blos an ihrer Religion, theils im eigenen Land, theils in ihrer Zerstreuung; — ihr Gesetz war ihnen so theuer, daß sie sogar viele Heiden zu demselben bekehrten. Jedermann priesen sie dieß Gesetz an, und es gelang ihnen beinahe überall, eine nicht unbedeutende Menge der Heiden zu Verehrern Jehova's zu machen. In Damaskus waren nach der Erzählung des Josephus Flavius beinahe alle Frauen der jüdischen Religion ergeben,[3]) und auch sehr viele Männer. Selbst in Rom war die Zahl der jüdischen Proselyten sehr beträchtlich. So sagt Seneca in seinem Buche de superst. von den Juden in Bezug auf die Römer: „Wer sollte es glauben, daß die Besiegten den Besiegern Gesetze geben!“ Der Dichter Ovid, der Alles für seine Gemeinheit zu benützen weiß, räth den römischen Stutzern und Pflastertretern, wenn sie die Schönheiten Rom's bewundern wollten, so sollten sie nur zu den Synagogen hingehen; sobald die Gebete und gottesdienstlichen Handlungen vorüber wären, könnten sie die jungen Römerinen ungehindert sehen; dann kann man sich noch auf die dritte Satyre Juvenals berufen, aus der man ebenfalls sieht, daß die jüdische Religion bedeutende Fortschritte unter den Römern gemacht hatte.[4]) Aus der Apostelgeschichte ersehen wir, daß

[1]) Philo in Legation. ad Cajum. — Jos. Ant. XVIII, 8, 1. (J. 38—39.)
[2]) Josef Antiq. XVIII, 9, 9. et Vit. Jos. §. 41.
[3]) Bell. judaic. 2, 20. 2.
[4]) Juvenal, 3, 14; 296. 6, 543 — Sueton, Domitian. 12.

in jeder Stadt, wohin der Apostel kam, er Proselyten unter Griechen und Römern antraf. Diese Erscheinung ist gar nicht möglich, ohne daß die Juden mit einer sehr bedeutenden Würde unter Griechen und Römern aufgetreten wären; doch ist dieses freilich weniger der Würde der Juden selbst, als vielmehr der Würde ihrer Religion, der Göttlichkeit ihres Characters und der tiefen sittlichen Grundlage, auf der das ganze Gebäude der Religion ruhte, zuzuschreiben, wogegen alle heidnischen Kulte wie in ein Nichts verschwinden mußten.

Wenn wir das bisher Angeführte überschauen, so müssen wir uns allerdings wundern, warum die Juden den ihnen verheißenen Christus nicht anerkannt haben. Allein der bisher betrachteten rühmlichen Seite des damaligen jüdischen Lebens steht auch eine andere entgegen, die wir hervorheben müssen, wenn wir uns einigermaßen das feindselige Verhältniß der Juden zu dem Weltheiland erklären wollen.

Es ist nämlich etwas sehr Characteristisches bei den Juden der damaligen Zeit, daß ihre Bestrebungen, auch die religiösen, in die allereinseitigste Politik ausgeartet waren. Politik und Religion waren bei ihnen nicht nur innigst verbunden, sondern in Eins verschmolzen; so waren die Juden damaliger Zeit beständig zum Aufruhre geneigt, und zwar unter dem Vorwande, daß sie keinen andern Herrn hätten als Jehova. Sie konnten die Herrschaft der Römer nimmermehr anerkennen; Jehova allein sei ihr Herr. Hier sehen wir genau, wie die Juden Religiöses und Politisches ganz und gar mit einander vermischten; Jehova ist allerdings ihr Herr gewesen, aber die Römer und die übrigen Fürsten, welche sie hatten, waren auch ihre Herren, nur in einer andern Beziehung. Diese verschiedenen Beziehungen unterschieden sie aber gar nicht; daher denn auch die Versuchungen, die im Evangelium erzählt werden, und womit sie dem Herrn von ihrer Seite entgegentraten: „Ist es denn auch erlaubt, dem Kaiser den Zins zu geben?" (Matth. 22, 17.) Aber diese Erscheinung unter den Juden hängt mit einer andern auf's Innigste zusammen, nämlich mit der, „daß ihre Religiosität mehr nur in dem niedern Seelenvermögen gegründet war, als in der eigentlichen Tiefe des menschlichen Geistes." Ein bloß äußerliches, nach dem Gesetze normirtes Leben, das war ihnen schon die Gerechtigkeit. Da nun, wie es bei einer

solchen Betrachtungsweise nicht fehlen konnte, doch auch gröbere Verletzungen des göttlichen Gesetzes eintreten mußten, so begnügten sie sich auch hier mit blos äußerlichen Uebungen der Buße; auch hielten sie alle äußeren Vorschriften ihrer Religion auf das Genaueste; aber es hatte keinen tiefern Grund; es war mit dieser Aeußerlichkeit bereits abgethan. Die beiden Erscheinungen haben ziemlich ihren Grund darin, daß den Juden das tiefere Gefühl der Sünde und der Sündhaftigkeit mangelte; daher hatten sie auch gar kein Bedürfniß nach einem Erlöser von der Sünde, kein Bedürfniß nach einem Versöhner mit Gott; denn sie hielten sich schon für völlig versöhnt und ohne Sünde, und wenn sie auch in einem bestimmten Momente sich für Sünder hielten, so hatten sie in ihren blos äußeren Bußen das leichteste Mittel, sich sogleich wieder in das rechte Verhältniß zu Gott zu versetzen. Aus allem dem war es ihnen unmöglich, den Gedanken von einem leidenden Christus in das Auge zu fassen, den Gedanken von einem in Niedrigkeit erscheinenden Gottessohne zu würdigen. Alle Größe war ihnen aber auch nur die äußerliche; der Messias schwebte ihnen unter einem ganz andern Bilde vor, als er wirklich erschien; die alttestamentlichen Weissagungen vom künftigen Erlöser, der die Sünden des Volkes tragen werde, der dahingegeben werde für Alle, der seinen Mund nicht aufthun werde wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird (Jes. 53, 7., Apostg. 8, 32.); — diese Weissagungen waren ihnen ganz und gar aus dem Sinne gewichen, äußerlich wie sie lebten, stand ihnen nichts als eine äußerliche Glorie vor Augen, eine äußerliche Herrlichkeit und Majestät, in der sich der Messias, den sie erwarteten, darstellen mußte; er sollte nur ein Belohner ihrer treuen Dienste sein, aber kein Befreier von irgend einer Sünde; denn sie waren ja schon die Gerechten, und bedurften daher eines sie erst Gerechtmachenden nicht. So war es gekommen, daß das mosaische Gesetz, welches blos ein Mittel zu einem höheren Zwecke sein sollte, von ihnen mit dem Zweck selbst vermischt wurde; daß das mosaische Gesetz, welches blos eine zeitliche vorübergehende Institution sein sollte, von ihnen als eine ewig dauernde Institution angesehen wurde.

Das mosaische Gesetz, welches nur auf Christus vorbereiten sollte, meinten sie, müsse ewiglich forterhalten werden, und die Zukunft,

die ihnen in allen mosaischen Institutionen angedeutet ist, und noch mehr von den Propheten angekündigt worden, blieb ihnen ganz und gar verborgen über ihrer Gegenwart. Ihr Messias sollte sich ganz körperlich herausarbeiten und herausentwickeln aus dem factisch Gegebenen, und aus ihrer eigenen factischen Vortrefflichkeit, daher die in der That furchtbare Erscheinung, daß ihnen gerade das, was an sich an ihnen gelobt werden muß, zum Fluche gereichte. Denn eben die Tugend, welche sie in der Festhaltung ihrer Religion besessen haben, sehen sie als etwas an, was ihnen geradezu die göttliche Gunst verdienen und was den Messias mit all' den äußeren Gütern, die sie sich als Lohn für ihre äußerliche Religion gedacht hatten, herbeizaubern müsse. Wenn daher Christus zu ihnen sagte: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch" (Luc. 17, 21.), so verstanden sie es gar nicht; und wenn er ihnen sagte: „die Wahrheit wird euch frei machen," so erwiederten sie: „Wir sind ja die Söhne Abrahams und waren niemals Knechte von Jemanden; warum sprichst du, daß wir erst frei werden sollen?" Und fügte dann der Herr hinzu: „Wer Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde, wenn euch aber der Sohn frei macht, dann seid ihr wahrhaft frei" (Joh. 8, 32—40.); so waren dieß Worte, die sie durchaus nicht zu würdigen wußten. So finden wir denn allerdings manches Große und Lobenswürdige unter den damaligen Juden; aber daneben auch eine völlige Unfähigkeit, das Tiefe ihrer eigenen Religion und eben darum auch das Göttliche in dem Weltheilande anzuerkennen. Er ging durch ihre Mitte hindurch und sie erkannten ihn nicht; denn ihr Herz war finster, ihr Geistesauge schaute blos das Aeußere an ihm; bis in das Innere vermochte es nicht einzudringen.

Dieß Resultat wird uns aber noch begreiflicher werden, wenn wir noch von einer andern Seite die Juden der damaligen Zeit betrachten. Es gab nämlich unter ihnen mancherlei Parteien; die vorzüglichsten waren die Pharisäer, Sadduzäer und Essäer.[1]) Wann sie

[1]) H. Ewald, Geschichte des Volkes Israël, 1843 flg., 2. Ausgabe, 7 Bde., nebst Anhang zum 2. und 3. Bde., Göttg. 1851—59, besond. Bd. 5—7. — J. H. Kurtz, Lehrb. d. heil. Gesch., 9. Aufl. Kön. 1859. — R. Hasse, Gesch. d. alten Bundes, Leipz. 1863. — C. A. Menzel, Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israël und Juda, Breslau 1853. — Rohrbacher-Hülskamp,

entstanden sind, ist schwer zu bestimmen; selbst die Umstände, unter denen sie entstanden sein mögen, sind nicht mehr genau von uns auszumitteln; wir können uns nur Vermuthungen hingeben, die theils aus der allgemeinen Menschenweise hergenommen sind, theils aus den einzelnen Zügen eben dieser besonderen Sekten.

Unter ihnen haben wir die Pharisäer als berühmteste Partei zuerst zu betrachten.

Die Pharisäer.

Das Wort ist seiner Derivation nach uns schon etwas dunkel; daß es von פָּרַשׁ (parasch) abgeleitet wird, ist wohl gewiß; nun kann man es ableiten von pharusch, der Erklärer, weil sie die Schrift erklärten, oder man nimmt das Wort parusch, was abgesondert heißt, und dann hätten wir uns unter einem Pharisäer einen Abgesonderten zu denken, eine besondere Partei; dieß letztere, obschon es anklingend ist an das griechische φαρισαῖος, ist doch wohl das weniger Wahrscheinliche; denn die Pharisäer waren keineswegs von den übrigen Juden abgesondert; vielmehr waren sie in das ganze innere Leben derselben auf das Engste verwebt. Dagegen war die Schrifterklärung eine ganz besondere Aufgabe derselben. Die Zeit der Entstehung der pharisäischen Sekte läßt sich nicht genau angeben; Josephus

---

Universal-Gesch. d. christl. Kirche, 1. Thl. 1—3. — J. Triglaud, Trium scriptor. illustrium de tribus Judaeor. sectis syntagma, in quo N. Servarii (Mainz 1604), J. Drusii (Franck. 1603, 1605), Jos. Scaligeri (Franeker 1605) opuscula, quae eo pertinent, cum aliis junctim exhibentur. — Delpht 1703. 2 Bde. 4°. — Bj. W. Dn. Schulze, Conjecturae hist. criticae Sadducaeorum inter Judaeos sectae novam lucem accendentes, Halle 1779. — J. Io. Bellermann, Geschichtl. Nachrichten aus dem Alterthum über Essäer und Therapeuten, Berl. 1821. — Ch. Glo. Lbr. Grossmann, de ascetis Judaeorum veterum. Altenb. 1833. 4°, de Collegio Pharisaeorum 1851. — Sauer, Jos., de Essenis et Therapeutis disquisitio, Bresl. 1829. in 8°. — Wegnern in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1841, Heft 2. — Bilfinger, das. i. J. 1849. — J. F. Werner, de Pharisaismo sectar. Judaicarum, quae tempore Chr. floruerunt, praecipua. 4 Argent. 1783. — Abhandlungen von J. Schmid, H. Opiz und A. in B. Ugolini: Thesaurus antiquitatum sacrarum, Venet. 1764 –1769, 34 Bde. in fol. XXII. cap. 2—7. — J. Glo. Carpzov, Apparat. histor. critic. antiquitatum s. codicis et gentis hebr. Frankf. 1748. — Grossmann, de philosophia Sadducaeorum, Lips. 1846. — Langen, d. Judenth. zur Zeit Christi, Freib. 1866. S. 186—197.

Flavius, der in seinen jüdischen Antiquitäten und in seinem jüdischen Kriege häufig auf diese Sekte zu sprechen kommt, spricht zuerst von ihnen etwa in einer Zeit von hundertvierzig Jahren vor Christus, aber er sagt nicht, daß sie damals erst entstanden seien, sondern sagt: „damals gab es diese Sekte." Sie war schon da; und dann gibt er eine ganz kurze Schilderung und an andern Orten entwirft er ausführliche Bilder von denselben. Es scheint, daß es mit der Entstehung der Pharisäer folgende Bewandtniß habe: [1])

Sie sind wohl schon sehr bald nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft wenigstens ihrem Keime nach entstanden; waren aber längere Zeit hindurch ohne Geltung und ohne äußere Macht, bis sie endlich auch diese erhielten. Das jüdische Gesetz war geraume Zeit hindurch sehr vernachlässiget.

Selbst die Priester hatten es nicht so oft erklärt und so beständig auf's Neue in das Bewußtsein des Volkes eingeführt, wie es ihnen anbefohlen war. So bildete sich denn nach und nach eine eigene Klasse von solchen Personen, welche die Schrift zu studiren und dieselbe zu erklären sich zur Aufgabe machten, also eine besondere Schule von jüdischen Schriftgelehrten. Es war dieses auch darum nöthig geworden, weil das jüdische Gesetz allmählig schon sehr alt geworden

[1]) Jos. Antiqu. 8, 15. 6. — 12, 19. 1. — 13, 5. 9. — 13, 10. 5 et 6. — 13, 15. 5. — 13, 16. 2. — 17, 2. 4. — 18, 1. 3. — Bellum Judaicum, 1, 5. 2. — 2, 8. 14. — 3, 8. 5. — 6, 1. 8. — 6, 5. 4. — Joseph. Vita, c. 2 et 38. — Matth. 3, 7. 5, 20. 7, 29. 9, 11, 14, 34. 12, 2, 14, 24, 38. — 15, 1, 12. 16, 1, 6, 11, 12. 19, 3. — 21, 45. — 22, 15, 34, 41. — 23, 2, 13—15, 23 25—27, 29. — 27, 62.

Marc. 2, 16, 18. — 3, 6. — 7, 1, 3, 5, 10. — 9, 10. — 10, 2. — 12, 13.

Luc. 5, 17. — 6, 2, 7. — 7, 30, 36, 39. — 11, 37—39, 42—43, 53. — 13, 31. — 14, 1, 3. — 15, 2. — 16, 14. — 17, 20. — 19, 39.

Joh. 1, 24. — 3, 1. — 4, 1. — 7, 32, 48. — 8, 3. — 9, 13, 16, 40. — 11, 46, 47. — 12, 19. — 18, 3.

Ap.-G. 5, 34. — 15, 5. — 23, 6—9. — 26, 5.

Die 6000 Pharisäer zu Herodes Zeit waren (nur) diejenigen, die dem Herodes und den Römern den Eid der Treue zu schwören sich geweigert, darum mit einer Geldstrafe belegt wurden, Jos. 17, 2, 4. — „Die Pharisäer bildeten keine besondere Schule, noch weniger eine Sekte, sondern waren der herrschende und über das ganze Land verbreitete Lehrstand der Nation." Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Rgsb. 1857, S. 718—762.

war, Vieles darin, ohne daß es besonders erklärt wurde, nicht mehr verständlich war, und die Pharisäer scheinen es nur gewesen zu sein, welche sich die Aufgabe dieser Schrifterklärung vorsetzten. Daneben wird über sie von Josephus Flavius gesagt, daß sie beständig dem Könige und den Hohenpriestern entgegen gewesen, und es mit dem Volke gehalten haben. Sie werden uns demnach geschildert als Volksverführer, Demagogen. Sie führten auch oft sehr bedeutende Verschwörungen aus und reizten zum Aufruhr an, wann und wie es ihnen nur nothwendig und ausführbar schien. Hierin waren sie die Carricatur der alten jüdischen Propheten, welche sie ersetzen wollten. Die alten Propheten hatten nämlich die Aufgabe gehabt, Priester und Könige aus besonderer göttlicher Sendung und in besonderer göttlicher Vollmacht auf gewisse Gebrechen aufmerksam zu machen, ihnen gewisse Handlungsweisen vorzuschreiben &c. Das Prophetenthum war um diese Zeit schon sehr dem Untergange nahe oder beinahe ganz erloschen. Die Pharisäer suchten es nun auf eine künstliche Weise am Leben zu erhalten, wie ihnen von Josephus Flavius selber zugeschrieben wird, daß sie sich der Gabe der Prophetie rühmten. Eben dieser Josephus gibt die Zahl der Pharisäer um die Zeit der Geburt Christi auf ungefähr sechstausend an.

In Ansehung der übrigen Eigenthümlichkeiten, die nicht schon bereits angeführt sind, sagt er, sie unterschieden sich von den Sadduzäern dadurch, daß sie ein Fatum annehmen, eine εἱμαρμένη, wie Josephus sagt, jedoch nicht überall und nicht in allen Stücken, sondern sie lassen auch der Freiheit einigen Spielraum. Dann glaubten sie auch, daß die Seele des Menschen ewig fortlebe, wir wissen aber auch noch, daß sie nebst der Unsterblichkeit der Seele eine Auferstehung des Leibes glaubten. Ferner schildert sie uns Josephus als ganz strenge Beobachter des mosaischen Gesetzes.

Hiermit hat es jedoch, wie wir aus anderweitigen Quellen wissen, und namentlich aus dem neuen Testamente, eine besondere Bewandtniß; nämlich die Pharisäer hielten ganz vorzüglich darauf, daß sie gewisse Ueberlieferungen, die sich nach der Zeit des Moses in Bezug auf äußere Gebräuche, Waschungen, Fasten &c. allmählig gebildet hatten, mit ganz besonderer Strenge sammelten, und in ihrem Leben beobachteten. Sie nannten die Beobachtung dieser Gebräuche

den Zaun um das Gesetz herum, d. h. eine Befestigung des Gesetzes. Sie wollten damit sagen, wenn man diese Gebräuche beobachte, dann beobachte man um so mehr das Gesetz selber. Was die Pharisäer hier thaten, liegt in der allgemeinen Menschenweise; es ist nicht nur nicht zu tadeln, sondern an sich ganz natürlich. Aber der Fehler war der, daß dieser Zaun um das Gesetz ihnen das Hinderniß wurde, zum Gesetz vorzudringen. Sie standen diesseits des Zaunes, und stiegen gar nicht hinüber, um zum Gesetze zu gelangen. So haben sie sich durch diesen Zaun vom Gesetze ausgeschlossen, statt das Gesetz zu befestigen. Wir wissen nämlich aus dem neuen Testamente, daß sie besonders auf die Beobachtung dieser überlieferten Gebräuche drangen, dagegen das Wesen des Gesetzes ganz vernachlässigten. Sie gingen gänzlich den Aeußerlichkeiten der großen Masse nach und bildeten in dieser Weise gleichsam das gewöhnliche Judenthum, nur zu einer doppelten Potenz erhoben, d. h. alle Fehler und alle Tugenden, welche wir bei den Juden überhaupt antreffen, sind bei ihnen doppelt so stark vorhanden, und sie waren doch die Führer der Juden; denn ihnen gab sich das Volk vorzugsweise hin; — diese großen Fehler, an denen die Pharisäer gelitten haben, erhellen auch aus besondern jüdischen Abhandlungen, deren Verfassungszeit jedoch von uns nicht so genau bestimmt werden kann.

Im Talmud nämlich, im Tractat Sota, dritte Abtheilung, werden sieben Klassen von Pharisäern angegeben, von denen fünf mit folgenden Ueberschriften bezeichnet werden:

1) Krümmlinge, 2) Schleicher, 3) Blindschleicher, 4) Straffürchtige, 5) Lohnsüchtige. Schon aus diesen Ueberschriften sieht man, wie die Pharisäer selbst unter den Juden zuweilen gewürdigt worden sind. Die neutestamentlichen, oft sehr scharfen Schilderungen derselben dürfen uns daher keineswegs befremden; denn es sind nur Zeichnungen, die alle aus dem Leben hergenommen sind. Aber ebendeßhalb begreifen wir, daß zwischen den Pharisäern und Jesus keine Annäherung und keine Freundschaft bestehen konnte. Wenn schon zwischen den Juden im Allgemeinen und zwischen Jesus wenig geistiger Zusammenhang bemerkt werden kann, so ist dieß bei den Pharisäern in weit höherem Maße der Fall. Indeß müssen wir billig sein, und immerhin anerkennen, daß auch unter den Pharisäern Aus-

nahmen lebten. Die heilige Schrift des Neuen Testamentes hat uns bereits in den Evangelien mit einem Nikodemus bekannt gemacht und später in der Apostelgeschichte auch mit einem Gamaliel, welche über das Gewöhnliche der Pharisäer sich ziemlich weit erhoben hatten.

Wenn zwischen den Pharisäern und Jesus wenig wahrhafte Berührung und Einigung stattfinden konnte, so konnte eine solche noch weit weniger zwischen den

Sadduzäern[1])

und ihm vorhanden sein. Was den Ursprung derselben betrifft, so werden wir zwar nicht von Nachrichten über sie verlassen, allein diese Nachrichten sind so beschaffen, daß wir ihnen nur mit Mißtrauen folgen können; — ein gewisser Sadok, der ungefähr dreihundert Jahre vor Christus lebte, soll einen Grundsatz seines Lehrers Antigonus von Socho falsch verstanden und böse angewendet haben. Letzterer hat nämlich gesagt: man müsse Gott lieben, nicht aus Furcht der Strafe, noch aus Hoffnung der Belohnung; daraus hat Sadok seine Lehre abgeleitet. Es läßt sich nicht läugnen, daß von dem eben angeführten Grundsatz auf die sämmtlichen Lehren der Sadduzäer ein Uebergang gedacht werden könne; allein was wir bei den Sadduzäern antreffen, ist eine tiefe Krankheit unter den Juden und es ist kaum zu erwarten, daß diese Krankheit gerade von der Mittheilung eines Einzigen ausgegangen sei. Es ist eine große Ansteckung vorhanden gewesen, eine weit verbreitete, die sich dann nur in den Sadduzäern Luft machte. Die Eigenthümlichkeiten der Sadduzäer waren folgende:

Sie lehrten, es gebe keine Fortdauer der Seele nach dem Tode, geschweige eine Auferstehung des Leibes. Gott mische sich durchaus nicht in die Angelegenheiten der Menschen, daher der Mensch durchaus selbstständig und unabhängig von Gott in seiner Handlungsweise sei. Es gebe auch keine εἱμαρμένη, kein Fatum. Ferner wissen wir

---

[1]) Jos. Antiq 13, 5. 9. — 13, 10, 6. — 18, 1. 4. — 20, 9, 1. — Bell. jud. 2, 8. 14. — ctr. Apion. 1, 8.

Matth. 3, 7. — 16, 1, 6, 11, 12. — 22, 23, 31. — Luc. 20, 27. — Ap.-G. 4, 1. — 5, 17. — 23, 6, 8. — Pirke Aboth, I. 3. — Mischna Nidda, 4, 2. — Jadaim, 4, 6 sq. — Mischna Succa 4, 9. — Mischna Berachot 9, 5. — Tanchum f. 3, 1. — Tertull. praescript. haeret. 45. — Epiphan. haer. I, 14. — Hieron. in Matthaeum, 22. — Sepp, Leben Jesu, 2. Aufl., 5. Bd. S. 518—23.

von ihnen, daß sie auch das Dasein höherer Geister läugneten. In Ansehung der heiligen Schrift nahmen sie nur den Pentateuch an. [1]) Die übrigen alttestamentlichen Schriften und ganz besonders die Propheten verwarfen sie. Es ist auch leicht einzusehen, warum. Wenn sie nämlich einen solchen Begriff von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen aufgestellt haben, wie wir oben bemerkt, so konnten sie allerdings kein Prophetenthum annehmen; und es kann auch nur als eine Art von Gedankenlosigkeit betrachtet werden, wenn sie bei solchen Ansichten dennoch den Pentateuch als ein göttliches Buch verehrten. Sonst werden uns die Sadduzäer in ihrem Leben von Josephus Flavius gerade so geschildert, wie es ihren leitenden theoretischen Grundsätzen gemäß war. Er sagt nämlich, sie seien unter sich sehr roh, gegen andere Menschen aber hart und gefühllos. Sie theilten den Armen und Hilfsbedürftigen nichts mit, und konnten ganz kalten Herzens vor jedem menschlichen Elend vorübergehen. Josephus Flavius, in der Schule der Pharisäer erzogen, kann den Sadduzäern gegenüber befangen scheinen; allein wenn wir selbst nur uns auf unsere eigenen Augen verlassen wollen, so ist es gar nicht anders möglich, als daß sie, welche die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes läugneten und den Einfluß Gottes aus dem menschlichen Leben entfernten, eben auch gegen ihre Mitmenschen nicht anders handeln konnten, als wie sie uns Josephus schildert. Zwischen den Sadduzäern und Christus konnte demnach schlechterdings kein Zusammenhang stattfinden; hier gab es keinen Anknüpfungspunkt; daher konnten auch höchstens einige äußerliche Begegnungen unfreundlicher Art vorkommen; aber von einem Glauben an ihn bei den Sadduzäern konnte unter solchen Umständen gar keine Rede sein. So sehen wir, wie Jesus von dieser besonderen Klasse der Juden nothwendig verschmäht werden mußte. —

Noch haben wir unter den bedeutendern jüdischen Sekten von den

Essäern

oder, wie sie auch genannt werden, von den Essenern (ἐσσαῖοι oder

---

[1]) Dieß wird bestimmt in Abrede gestellt nach Jos. ctr. Apion. I, 8, wonach sämmtliche Juden die 22 Bücher ihres Canons annahmen, obgleich Tertullian und Hieron. es behaupten. Döllinger, S. 745—747.

ἐσσηνοὶ) Erwähnung zu thun.[1]) Ueber den Ursprung dieser Sekte läßt uns die jüdische Geschichte in demselben Dunkel, wie in Ansehung der Pharisäer und Sadduzäer. Josephus Flavius führt sie gleichzeitig an. Sie stehen auf einmal in seiner Geschichte vor uns: also sind sie wenigstens so alt als die Pharisäer und Sadduzäer. Vielleicht führt uns der Gang der Darstellung noch auf etwas Näheres in dieser Beziehung hin. Was den Namen betrifft, so ist auch hierüber nichts weniger als Uebereinstimmung vorhanden. Der Name wird von Scaliger in seinem Buche de emendatione temporum vom Syrischen abgeleitet und als gleichbedeutend genommen mit rein, fromm. Später gab Scaliger diese seine etymologische Ableitung selbst auf und meinte, der Name heiße soviel als still, die Stillen im Lande. Kreuzer in seiner Symbolik und Mythologie der Alten, vierter Band, stellt unter dem Namen ἐσσηνοὶ diese mit andern Essäern zusammen, welche Priester der Diana zu Ephesus waren. Es ist aber diese Zusammenstellung gar zu weit hergeholt, und die Berührungspunkte zwischen beiden zu sparsam, und einen geschichtlichen Zusammenhang wissen wir gar nicht unter ihnen aufzufinden. So ziehen wir denn die noch übrige Ableitung vor, nämlich die, nach welcher das Wort Essäer vom Chaldäischen Asa = er heilte, abgeleitet wird. Eine Verzweigung der Essäer in Aegypten führte den Namen Therapeuten (θεραπεύω = heilen). Es frägt sich, ob wir an geistige oder leibliche Aerzte zu denken haben. Wahrscheinlich ist

---

[1]) Philo: quod omnis probus sit liber. — Fragm. ed. Mangey, II, 632. — Josef. Antiq. 13, 5. 9. — 18, 1. 2 et 5. — Bellum judaic. 2, 8, §. 2—13. — Plinius, histor. nat. 5, 15. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie, 2 Thle., Halle 1834. — A. Gfrörer, Philo und die alexandrin. Theosophie oder vom Einfluß der jüdisch-ägyptisch. Schule auf die Lehre des N. T., Stuttg. (1831) 835—836. — Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu, Thl. I. S. 570 flg. — Sie kommen zuerst vor bei Josephus in der Zeit von 161—143 vor Chr. (Arch. 13, 11, 2. Bell. jud. 1, 3. 5. — Döllinger, a. a. O., S. 754—760. — „Ihrer Ascese lagen mehr griechische Orphisch-Pythagoräische, als eigentlich jüdische Anschauungen zu Grunde. Ihrer eigenen Schätzung nach waren sie die einzig ächten Jünger Mosis und Eiferer für das Gesetz, wie sie es auslegten.“ (Döll. 755—756.) Die Therapeuten, in der Umgegend von Alexandrien abgesondert lebend, waren nicht Essäer (Döll. 759). — Kunlin, De l'Essénisme. Strassb. 1849.

es, daß die leibliche Seite wenigstens die frühere gewesen sei. Bei Josephus Flavius kommt ausführlich vor, die Essäer seien ungemein fleißig im Studium alter Bücher, nicht bloß in Bezug auf den Geist, sondern auch in Bezug auf den Leib. Die Wurzeln, die eine heilende Kraft haben, kennen sie genau, und auch die Eigenschaften der Mineralien erforschen sie fleißig. So hat denn wohl diese Art ihrer Thätigkeit die Veranlassung zu ihrer Benennung gegeben, und es mag nachher der Nebenbegriff von Seelenarzt mit hinzugekommen sein.

Wir wenden uns zu den

„Lehrsätzen und der eigentlichen Lebensweise der Essäer."

Ueber die Differenz in Bezug auf die Glaubenslehren zwischen den Essäern und Pharisäern wird uns berichtet: Die Essäer glaubten, sagt Josephus Flavius, daß Alles schlechthin vom Fatum abhängt; sie glaubten an eine absolute göttliche Vorherbestimmung, an eine unausweichliche Nothwendigkeit alles Dessen, was geschieht, und waren demnach geradezu den Sadduzäern entgegengesetzt. Ferner lehrten sie, daß der Geist des Menschen ewig dauere, daß jedoch das, woraus der Leib besteht, keinen Bestand habe. Die Seele, sagen sie, steige aus dem feinsten Aether heraus in den Leib, von einer natürlichen Neigung zu demselben gezogen. Bald aber fühlt die Seele die Fesseln des Leibes; sie gewahrt, daß sie nun wie in einem Kerker wohne; sie sehnt sich wieder nach Befreiung, und wirklich befreit schwingt sie sich heiter aufwärts in den Aether; den Guten steht jenseits des Oceans ein seliges Leben bevor, wo kein Regen und keine Kälte und keine drückende Sonnenhitze den Körper mehr quält. — Das sind die Worte des Josephus Flavius, und er verglich bei dieser letzteren Stelle die Ansicht der Essäer mit jener mancher Griechen, welche ebenfalls jenseits des atlantischen Meeres die seligen Inseln annehmen. Zwischen der jüdischen Kirche und den Essäern hatte aller wahre lebendige Zusammenhang aufgehört. Die Essäer verabscheuten sogar den Gottesdienst, Kirchendienst und öffentlichen Kult, die Opfer der Juden, und sie wurden daher auch, wie Josephus sagt, vom Tempel ausgeschlossen. Jedoch schickten sie noch Tempelgaben nach Jerusalem, hatten aber eigene Priester. Von diesem Gesichtspunkte aus stellen sich die Essäer als Separatisten unter den Juden dar, und wenn wir weiter nachdenken, so bietet sich uns die Vermuthung dar, daß die

Essäer wohl das ganze Kirchenwesen der Juden bis auf die tiefsten Wurzeln hinein als entheiligt betrachtet haben, wovon sie sich als einem gräuelhaften nothwendig zurückziehen mußten. Daher denn auch ihre Absonderung von den Juden, und die Errichtung eines eigenen Gottesdienstes. Sie bildeten demnach eine besondere kirchliche Genossenschaft in Mitte der Juden. Sie wohnten nicht gerade am todten Meere, sondern nach Josephus Flavius, der ohne Zweifel die genaueste Kenntniß hierüber haben mußte, kommen wir nicht einmal auf den Gedanken, daß sie an einem bestimmten Orte zusammengelebt hätten,[1]) denn ausdrücklich sagt Josephus, nicht in Einer Stadt wohnen sie, sondern in allen Städten zerstreut haben sie ihre besonderen Wohnungen.

Die Zahl der Essäer gibt Josephus zu seiner Zeit auf ungefähr viertausend an. Ueber ihre Lebensweise hebt er Folgendes heraus, um sie genauer zu schildern: Vor Allem rühmen sie sich der Enthaltsamkeit und heirathen nicht; dann fügt er auch den Grund bei, der uns für die Characteristik der jüdischen Sitten der damaligen Zeit merkwürdig ist, nämlich den Grund, daß keinem Weibe zu trauen sei. Es weiset dieß auf ein großes häusliches Zerwürfniß in sittlicher Beziehung unter den Juden hin. Also waren nicht höhere ascetische Gründe, wenigstens nach dem, was Josephus sagt, sondern äußere sittliche Verschlimmerung, aus der Zerrüttung der ehelichen Verhältnisse hervorgegangen, die Ursache, welche zur Ehelosigkeit der Essäer führte. Dann führt Josephus an, daß die Essäer auf alles Eigenthum verzichteten, und eine absolute Gütergemeinschaft unter sich eingeführt hatten; es wird unter ihnen nichts gekauft und nichts verkauft; ein Jeder bringt das Vermögen, das er besitzt, mit zum Verein, wenn er aufgenommen wird, und was er da erwirbt, wird in eine gemeinsame Kasse geworfen, Kleidung, Wohnung, Speise, kurz alle Bedürfnisse daraus bestritten. Sie nehmen von allen Seiten

---

[1]) Die Meinung ihres Zusammenwohnens kommt entweder von der Verwechslung der Essäer mit der Sekte der Ossener oder Ossäer, die nach Epiphanius (haer. 19, 20, 30 et 53) östlich vom Jordan in Peräa und Nabatäa wohnten, oder von dem Berichte des Plinius (hist. nat. V, 15. — Esseni-gens sola etc., zu dessen Zeiten sie in Folge des großen Krieges der Juden mit den Römern an der Westseite des todten Meeres wohnten (Döllinger 754).

her Kinder auf, welche sie erziehen und als ihre Verwandten betrachten. Sie könnten sich ja sonst nicht forterhalten, wenn sie nicht auf solche Weise immerhin einen Nachwuchs bekämen. Doch seien einige von ihnen auch verheirathet; es scheinen aber dieß die wenigsten gewesen zu sein, weil er das ehelose Leben derselben als etwas ganz Characteristisches angibt. Josephus rühmt ihre große Gottesfurcht. Das Erste, was sie verrichten, wenn sie erwachen, ist ein Gebet, dann arbeiten sie bis zu der fünften Stunde, ein jeder in der Kunst, die er erlernt hat, oder im Ackerbau; dann ist die Mahlzeit. Der Priester betet jedesmal vor und nach derselben. Dann arbeiten sie wieder bis Sonnenuntergang, worauf das Abendessen folgt, und das Gebet schließt den Tag. Er lobt an ihnen, daß sie kein Fleisch genießen, keinen Wein trinken, überhaupt sehr mäßig leben. Sie trugen weiße Kleider, und benützten sie so lange, bis sie völlig unbrauchbar geworden waren; auch salbten sie sich nicht. Wenn Jemand in ihren Verein aufgenommen werden wollte, der schon erwachsen war, so wurde ihm ein Jahr gesetzt, während dessen er nur ein weißes Kleid zu tragen hatte, und eine Axt oder eine Hacke in die Hand bekam. Sonst aber stand er mit der Sekte in keiner Berührung; er wurde jedoch genau beobachtet, besonders darin, ob er durchaus keusch lebe. Hatte man ihn erprobt erfunden, dann wurde er wohl in eine nähere Berührung mit den Uebrigen gebracht, aber auch jetzt durfte er noch nicht gemeinsam mit ihnen speisen. Bei der wirklichen Aufnahme mußte sich ein Jeder mit furchtbaren Eiden verbindlich machen:

1) Fromm zu sein, 2) gerecht zu sein gegen Jedermann, 3) nie ein Unrecht zu rächen, sei es aus eigenem Antrieb oder aus höherem Befehl, 4) dem Vorgesetzten gehorsam zu sein, und wenn er selbst ein Vorgesetzter würde, sich mild gegen seine Untergebenen zu erweisen, 5) sich nicht durch Kleidung, Speise oder etwas Anderes vor seinen Genossen auszeichnen zu wollen, 6) daß er alle Dogmata, die er habe, sämmtlichen Mitgliedern uneigennützig mittheile, dagegen die Dogmata des Vereins Niemand sage.

Hier haben wir demnach geheime Lehren, aber worin diese bestanden haben mögen, wissen wir nicht, und auch Josephus kannte sie nicht, weil er der Sekte nicht angehörte. Dadurch wird im Grunde Alles unsicher, was eben von den Lehren der Essäer über Gott und

Unsterblichkeit nach dem Berichte des Josephus gesagt worden ist. Doch mag das Gesagte immerhin wahr sein, obschon es wirklich nicht genügend verbürgt ist. Wenn Jemand aus den Essäern, sagt Josephus weiter, sich eines schweren Verbrechens schuldig machte, so wurde er aus der Gesellschaft ausgestossen, und da er mit dem furchtbarsten Eide sich verpflichtet hatte, von keinem Menschen außer der Sekte irgend eine Nahrung anzunehmen, so sah man bisweilen den Gräuel, daß solche Menschen Hungers sterben mußten, da sie sich nur von Wurzeln nähren konnten, die aber zur Fristung des Lebens nicht ausreichten; doch geschah es zuweilen, daß, wenn Ausgestoßene dem Hungertode nahe waren, sie wieder in die Sekte aufgenommen wurden, da sie genug gebüßt hätten. Sie richteten sehr strenge; das Gericht selbst bestand in Fällen, wo in der Gesellschaft selbst ein Verbrechen begangen worden, aus hundert Personen.

Josephus fügt hinzu, daß die Essäer niemals schwören. Der Widerspruch ist leicht zu bemerken, der in diesem Berichte liegt. Die Essäer schwuren nie, und hielten sogar den für unglücklich, dessen Worten man nicht glauben will, und doch waren sie unter sich durch furchtbare Eide gebunden. — Sie waren unter sich in vier Klassen getheilt. Wer mit einem Nicht-Essener verkehrte, war verunreinigt, ebenso der zu einer höheren Klasse gehörende Essener, wenn er mit einem einer andern Klasse angehörigen Essener umging.

Um über den Ursprung dieser Sekte Näheres anzugeben, stellt sich aus dem Mitgetheilten heraus, daß dieselben wahrscheinlich zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft medisch-persische Sitten angenommen, und sie in Mitte der Juden beibehalten haben. Es finden hier bemerkenswerthe Uebereinstimmungen statt. Wir finden die weißen Kleider, welche die Essäer trugen, auch bei den Magiern. Nach Josephus und Philo verrichteten sie schon bei Aufgang der Sonne Gebete, und wollten durch ihr Gebet den Sonnenaufgang beschleunigen, was wir gleichfalls bei den Parsen finden. Sie enthielten sich von Fleischspeisen und Wein u. A. Warum verbargen sie so sehr ihre Lehren, warum hatten sie Geheimnisse, die Niemand mitgetheilt werden durften? Offenbar hatten sie Etwas unter ihren Lehren, was den Grundlehren des Mosaismus entgegen war; namentlich dürfen wir annehmen, daß dualistische Grundsätze zu ihren Ge-

heimlehren gehört haben. Es ließe sich dieß noch durch manche Beziehungen durchführen.

Die jüdischen Sekten überhaupt, und ihr Verhältniß zu Christus.

Wenn wir diese Sekten zusammen betrachten, so fällt uns eine Erscheinung gewiß in hohem Grade auf, nämlich, daß die Sadduzäer, welche sogar die Unsterblichkeit der Seele läugneten, und die göttliche Vorsehung aus dem Leben verbannten, nicht einmal von der jüdischen Kirche ausgeschieden werden konnten. Diese Kirche vermochte eine solche Lehre des Unglaubens, und solche Männer, die sich zu diesem Unglauben bekannten, nicht aus ihrer Mitte auszustossen. Daraus geht hervor, daß unter den Juden zur Zeit Christi die Lehren von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und von der göttlichen Vorsehung nur noch bloße Meinungen waren, und nicht Glaube der Kirche. Der einzelne Jude konnte daran glauben, aber als Jude mußte er nicht, weil sonst auch die Sadduzäer nicht hätten geduldet werden können. Nehmen wir die Essäer hinzu, welche gleichfalls noch wenigstens einigermaßen mit dem Tempel in Jerusalem in Verbindung standen, und von Josephus Flavius gleichfalls als jüdische Partei, oder, wie er sich ausdrückt, als Philosophen angeführt werden, so kommen wir zu ganz ähnlichen Resultaten. Aus dem Ganzen ersehen wir, daß das jüdische Leben auf das Tiefste zerrissen war, daß eine völlige Unsicherheit in den wichtigsten Grundlagen der Religion eingetreten war. Wir begreifen daraus, daß Jesus nicht mit den Pharisäern wegen ihrer Versunkenheit in lauter Aeußerlichkeiten, nicht mit den Sadduzäern wegen ihres tiefen Unglaubens, und nicht mit den Essäern wegen ihres menschenfeindlichen Separatismus und wegen ihrer Aufnahme selbst dem Mosaismus feindlicher Lehren, daß Jesus mit allen diesen Sekten nicht in Verbindung treten konnte. So sehen wir, wie er allein dasteht, von der Masse der Juden und ihrer Sekten verlassen. So wird uns auch sein Tod, und zwar sein Tod am Kreuze begreiflich.

Neben den großen jüdischen Sekten und Parteien finden wir auch noch

Kleinere Sekten;

sie sind aber nur insofern zur Kenntniß des damaligen Zustandes des jüdischen Volkes einigermassen von Bedeutung, als man in ihnen gewisse äußerste Spitzen der vorhandenen Richtungen erkennen kann; so z. B. die Partei, welche von Judas aus Galiläa, auch Gaulonitis genannt, den Namen erhalten hat. Diese Partei ging aus der Sekte der Pharisäer hervor, und stellte das äußerste Extrem der ganzen falschen politischen Richtung derselben dar. Sie verhielt sich ganz und gar ungehorsam gegen die römische Obrigkeit, verweigerte derselben die Steuern, u. s. w.; auch die Hemerobaptisten, von welchen freilich an sehr wenigen Stellen des Neuen Testamentes die Rede ist, gingen aus der Sekte der Pharisäer hervor. Sie wurden so genannt, weil sie täglich gewisse Waschungen vornahmen. Sie hielten diese täglichen Waschungen für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit. Insofern sind dieses die äußersten Extreme der pharisäischen Versunkenheit in das Aeußerliche. — Die Herodianer wurden so genannt, weil sie den Römern, wie der Herodianischen Familie ganz ergeben waren. Sie scheinen deßhalb wegen ihres ruhigen bürgerlichen Lebens von den übrigen Juden gleichsam ausgeschieden worden zu sein. Dadurch geschah es, daß die Herodianer manchen heidnischen Gebräuchen zugethan waren, von welchen sie sonst vielleicht ganz ferne geblieben wären. — Der Samariter [1]) bedarf hier nicht besonders Erwähnung zu geschehen, weil ihre Geschichte schon aus dem Alten Testamente hinreichend bekannt ist. Sie, die seit Manasses, dem Sohne des Hohenpriesters Jojadas, das heidnische Wesen ganz von sich ausgeschieden hatten, und einen eigenen Tempel zu Garizim, mit besondern, vom jüdischen Kult abweichenden Formeln errichtet hatten, waren bei weitem nicht so anmaßend, wie ihre Stammverwandten. Sie waren demüthiger in Beurtheilung ihrer selbst; sie forderten die Gnade des Erlösers nicht als verdienten Lohn, und waren deßhalb auch freier von äußerlich glänzenden Erwartungen, wie wir schon aus

[1]) J. Grimm, die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte, München 1854.

dem Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen abnehmen können. Sie hatten darum auch, wie es scheint, überhaupt eine größere Empfänglichkeit für das Evangelium, und Jesus selbst war ihnen gewogen, wie aus der Parabel vom barmherzigen Samaritan hervorgeht, welchen er dem unbarmherzigen Priester und Leviten gegenüber sehr schön bezeichnet hat. Wir werden später sehen, daß in Samarien frühzeitig sich ziemlich viele christliche Kirchen gebildet hatten.

§. 3. Der Tod des Herrn, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Die Sendung des heiligen Geistes.

Von sehr Wenigen nur verstanden, von den Meisten mißverstanden, war es eine fast natürliche Folge, daß die Juden den Erlöser auf Tod und Leben anklagten, und ihn auch wirklich zum Kreuzestode brachten. Dieser Tod war aber die Quelle des Lebens der Menschheit. Es ist aber die (Er-) Mordung Jesu Christi die furchtbarste That, welche die Menschen jemals begangen haben. Jesus Christus war der Sohn Gottes, der Gottmensch und Erlöser, das ewige Urbild der Menschheit, das im Verlaufe der Zeiten erscheinen sollte. Eben dieses Ideal der Menschheit wurde für den Auswurf der Menschheit erklärt, die Juden saßen auf dem Richterstuhl, die Unreinen dem ewig Reinen gegenüber, der als ein Verbrecher von ihnen behandelt wurde. Hier erscheint uns die Menschheit auf einem Punkte, auf welchem sie sich selbst nicht mehr im Mindesten erkannte. Ihre ewige Idee war ihr völlig entschwunden, indem sie das Zerrbild der Menschheit für das Ideal nahm, das wahre Ideal aber verwarf, und des Lebens für unwürdig erklärte. Diese That, die abscheulichste, die jemals begangen worden, ist aber nicht bloß eine That der Juden, sie ist eine That der ganzen Menschheit; denn auch die Juden sind Menschen, und wir werden bald sehen, wie auch die Heiden an derselben That Antheil genommen. Die Juden insbesondere repräsentirten die sündige Menschheit, und so ist denn, was sie gethan, keine bloß nationale, sondern eine menschheitliche Erscheinung. In dieser That kann und muß sich eben darum die Menschheit spiegeln, wenn sie sich selbst in ihrem sündigen Zustand erkennen will. Es ist dem Menschen eigenthümlich, daß von

ihm sein eigenes Innere nicht recht klar und nicht vollkommen deutlich in sein Bewußtsein aufgenommen wird, wenn er nicht auch dieß Innere wie in einem Bilde äußerlich sieht, in einer äußeren Darstellung, in einem Werke. Der Mörder erkennt seine Verworfenheit, seine Rachsucht, seine innerliche Abscheulichkeit erst dann recht, wenn der Ermordete in seinem Blute vor ihm liegt, und röchelnd erblaßt. So auch erkannte die Menschheit vor dem Tode Jesu ihre eigene innere Bosheit, ihre tiefe Sündhaftigkeit nicht. Sie erkannte sie nicht, ehe nicht der Sohn Gottes von ihr geschlachtet und wie ein Verbrecher behandelt war. Der Tod Jesu ist das große Mittel der Selbsterkenntniß des Menschen, das große Mittel, den Menschen, die sündige Menschheit überhaupt zum Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit und Schuld zu erheben. In dieser Selbsterkenntniß muß nothwendig auch die tiefste Demuth erzeugt werden; nun erkennt der Mensch, was er, nur auf sich selbst stehend, vermag, zu welcher Un- und Wider-Natur er sich fortreißen lassen könne; nun kommt er zur Einsicht, daß er in sich selbst durchaus nichts ist, daß er Alles nur werde durch göttliche Gnade.

So geschah es, daß gerade in der That, in welcher die sündhafte Entwicklung der Menschheit ihren Gipfelpunkt erstieg, zugleich auch der Wendepunkt des ganzen Lebens der Menschheit lag, und daß gerade daraus ein neues herrliches Leben der Menschen sich entwickelte.

Wer nicht an den Versöhnungstod des Gottessohnes glaubt, der kann nicht erlöst werden. Ohne diese Erkenntniß und Anerkenntniß kommt der Mensch gar nicht zu einem tiefen Sündengefühl, er lernt sich niemals recht kennen, es erwacht daher auch niemals der Geist der Demuth in ihm, welcher die Bedingung aller göttlichen Gaben und Gnaden, und welcher die Bedingung aller wahrhaften Größe der Menschheit ist. Es gibt ohne diesen Glauben an den Versöhnungstod des Herrn ebendarum auch kein tiefes Dankgefühl gegen Gott, der die Menschheit von so gräulichem Elend — aus freier — Gnade und Barmherzigkeit befreit hat; auch eben darum keinen wahren und vollkommenen Gehorsam gegen Gott. Dieses neue Leben ist in dem Tode des Herrn und in der Aneignung desselben in uns, wie im Keime verschlossen. Welcher Mensch wäre im Stande, die Größe der göttlichen Liebe zu würdigen, wenn er sie nicht an eben der Hingebung

seines Sohnes bis in den Tod kennen lernen wollte? Betrachten wir nur die Umstände, unter welchen dieser Tod erfolgte.

Gerade in dem Akte, in welchem die Menschheit ihre äußerste Verruchtheit zeigte, offenbarte sich die unendliche Liebe Gottes, so daß sich nun unmittelbar das Böse in der Menschheit in dieser einen großen That des Gottessohnes, in seinem Leiden bis zum Tod, zerstört hat. So sind die größte Verruchtheit der Menschen und der größte Beweis der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit in einem Momente beisammen; sie streiten gleichsam mit einander und die göttliche Gnade und Liebe besiegt die Bosheit des Menschen, der nun erst zu einem wahrhaft heiligen Leben erwacht. Es ist bedeutsam in den Führungen Gottes, daß die Zeit, in welcher der Tod des Gottessohnes erfolgte, gerade in dem Festcyclus der Juden diejenige war, in welcher die Befreiung des israelitischen Volkes aus der ägyptischen Sklaverei gefeiert wurde. Es ist dieß typisch, wie es auch im Neuen Testamente als solches angekündigt und angedeutet ist. Wohl trat hier die Befreiung von einer ganz andern Sklaverei ein, denn es ist die Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde.

Am dritten Tage stand Jesus wieder auf von den Todten — nach seiner Vorherverkündigung. Keine Thatsache in der Geschichte der Menschheit ist besser verbürgt, als die Auferstehung Jesu Christi. Einige fromme Frauen sahen ihn, den Auferstandenen, zuerst; dann erschien er den zwei Jüngern gegen Emaus, dann dem Petrus, allen Aposteln zumal, ja einmal fünfhundert versammelten Jüngern. Diese Auferstehung des Herrn vom Tode prägte sich auch den Aposteln so tief ein, daß sie gerade darin die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit der göttlichen Sendung ihres Herrn und Meisters erkannten; daß gerade das Bewußtsein, Zeuge davon gewesen zu sein, ihnen am meisten Kraft gab, während ihrer künftigen so schweren Schicksale. Wir sehen dieses auf's Klarste aus der Geschichte und den Briefen der Apostel. So war denn Jesus der Erstgeborne von den Todten, damit er in Allem der Erste sei. Vierzig Tage noch verweilte er unter seinen Jüngern, und theilte ihnen Manches mit, theils in Bezug auf seine Lehre, theils in Bezug auf den Kult, welchen er in seiner Kirche geübt wissen wollte, und fuhr dann am vierzigsten Tage vor den Augen seiner Jünger gen Himmel.

Jesus hatte aber seinen Jüngern auch die Sendung des heiligen Geistes verheißen. Sie sollte am fünfzigsten Tage nach seiner Auferstehung erfolgen. Es war dieß gerade der Tag eines großen jüdischen Festes. Aus allen Völkern der Erde, unter welchen Juden zerstreut waren, befanden sich gleichsam Deputirte oder Repräsentanten in Jerusalem, die wegen des Festes dahin gewallfahrtet waren. Das jüdische Fest der Pentekoste hatte aber eine doppelte Bedeutung.

Es ist aus den hebräischen Alterthümern bekannt, daß Pfingsten die Feier des Erntefestes sein sollte. Die ersten Gaben der Feldfrüchte, womit Gott die Erde gesegnet, wurden da ihrem Geber dargebracht. Aber das Pfingstfest war zugleich die Feier der mosaischen Gesetzgebung auf Sinai. In beiden Beziehungen war es daher bedeutungsvoll, daß die Sendung des heiligen Geistes gerade an diesem Tage erfolgte, und es bedurfte keiner weiteren Auseinandersetzung, wie in dem einen und andern ein schwaches Bild des weit Größern und Herrlichern schon durch das jüdische Fest vorgehalten war. Die Apostel selbst waren jetzt empfänglich geworden für die Aufnahme des heiligen Geistes. Bis auf die letzte Zeit ihres Herrn und Meisters waren auch sie in einer ganz äußerlichen Anschauung von der messianischen Zeit und von der Herrlichkeit des Messias befangen. Jetzt nachdem der Herr gestorben war, da erkannten auch sie, daß von einer ganz andern Befreiung die Rede sei, als von der aus der römischen Unterthänigkeit, welche sie früher erwartet hatten, allerdings mit manchen andern religiösen und moralischen Verschönerungen. Jetzt waren sie in sich gegangen, und nun erkannten sie die Bedeutung der neuen Zeit, daß diese nämlich auf eine ganz andere Weise erreicht werden müsse, als auf eine äußerlich herrliche und heldenmüthige. Die eigentliche Herrlichkeit des Reiches Gottes wurde jetzt von ihnen geahnt, und so waren sie nun auch im Stande, nachdem alles Aeußerliche in ihnen niedergeschlagen, und ihr Herz und Sinn auf höhere Dinge gerichtet war, den heiligen Geist in sich aufzunehmen, und mit höherer göttlicher Kraft erfüllt zu werden.

Der heilige Geist erschien in Gestalt feuriger Zungen. Der eine Feuerstrom löste sich gleichsam in viele Theile, und setzte sich so auf die Häupter der Apostel, während er innerlich in sie eindrang und sie erfüllte. Eben dadurch sollte gesagt werden, daß, wie ein Geist

alle durchdringe, auch alle zu einer Gemeinschaft, zu einer großen mannigfaltigen Einheit, zu einer Kirche verbunden werden sollen, und daß es den heiligen Geist trennen heiße, wenn eine Trennung in der Kirche stattfinde. Er erschien nicht blos auf eine innerliche unsichtbare Weise; in sichtbarer Gestalt theilte er sich mit. Auch der Sohn Gottes war nicht auf eine unsichtbare Weise zu den Menschen gekommen, sondern in äußerer sichtbarer Gestalt, als wirklicher Mensch. So nahm auch der heilige Geist eine sichtbare Form bei seiner Sendung an. Weil die Kirche eine sichtbare sein sollte, so hat sich hier ein bestimmter, äußerlich zu erkennender Anfang derselben gezeigt. — Die Apostel redeten in fremden Sprachen. — Die Juden, welche aus so verschiedenen Ländern herbeigeströmt waren, verstanden sie Alle, wie wenn sie in ihrer eigenen Sprache redeten: ebenfalls eine Andeutung von der Vereinigung aller Völker in eine Kirche, eine Andeutung, daß alle Sprachen nur die eine Sprache des Geistes, den Christus gesendet, ausdrücken würden, daß in ihm alle zu einer großen Familie vereinigt würden.

Wie auf Sinai mit großer Bewegung, mit Erdbeben, mit Blitz und Donner das Gesetz gegeben worden, so zeigten sich hier ähnliche Erscheinungen. Dieß kann nicht befremden; denn das große Werk der Kirchengründung sollte nun beginnen. Die Apostel, diese schwachen galiläischen Fischer, bedurften des erschütterndsten und mächtigsten Eindruckes, um vor der ganzen Welt den Gekreuzigten verkündigen zu können. Petrus trat alsbald mit der ganzen Kraft auf, die der heilige Geist in ihm geschaffen, und verkündigte mit einer Zuversicht, mit einem Nachdruck und einem Erfolg die Lehre von dem Gekreuzigten und Auferstandenen, wie er es wohl nach dem gewöhnlichen Gange menschlicher Dinge nimmer zu vollbringen im Stande gewesen wäre. Aber welche Verkennung von Seite der Juden wiederholte sich auch hier? Die Menge eilte wohl herbei; aber als sie das neue Leben der Apostel wahrnahmen, konnten sie an nichts Anderes denken, als daß sie voll seien des süßen Weines. Diese erhabene Erscheinung ließ also auch bei den Juden im Ganzen keinen andern Eindruck zurück, als das Leben des Gottessohnes selbst. Doch waren es an dreitausend, die an diesem Tage noch bekehrt wurden; die Uebrigen verstockten nur noch mehr. Denn jede Abweisung eines göttlichen

Gnadenerweises ist ein neues Verbrechen und eine neue Verhärtung des Herzens.[1])

§. 4. Die ersten Verfolgungen der Christen unter den Juden.

Die Apostel pflegten mit großem Fleiß der Aufgabe, welche der Herr ihnen zugewiesen hatte. Sie predigten das Evangelium in Jerusalem, sie wirkten nach der Kraft, die ihnen zu Theil geworden, und durch leibliche Wohlthaten, die sie erwiesen, führten sie zugleich in die geistigen Wohlthaten ein, die sie vor Allem zu ertheilen berufen waren. So zogen sie denn allmälig Alles, was noch unter den Juden zu retten war, an sich, bis zuletzt die todte, ausgedrückte, un=

---

[1]) Pr. de Pentecoste veteri, s. quinquagesima paschali. Helmst. 1710 in 4°. — J. Chr. Hebenstreit diss. de pentecoste veterum, Lpz. 1715. 4°. — Ch. F. Boerner: De sacri christian. pentecostalis origin. Fol. Lips. 1741. — J. G. Herder: Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfeste. Riga 1794. 8. — J. A. Meyer: Comment. de charismate τῶν γλωσσῶν. Han. 1797. — Ueber die Gabe der Sprachen in der ersten christlichen Kirche. Tüb. 1798. — Adr. Christiansee, spec. herm. theol. exhibens vindicias facultatis apostol. J. Chr. olim datae peregrinis loquendi sermonibus. Utr. 1803. — J. Schulthess, de vi et natura, rat. et util. dotis linguarum etc. Leipz. 1818. — Dav. Schulz, die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen; eine exeget. Entwicklung. Bresl. 1836. — J. B. Ant. Englmann, von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachen=Charisma im Besonderen, oder historisch=exegetische Abhandlung über 1 Kor. 12—14. Rgsbg. bei Manz 1848, 391 S. In dieser erschöpfenden Schrift über die Sprachengabe, welche die Identität des Sprachen-Charisma am Pfingstfeste und in der Urkirche überhaupt nachzuweisen sucht, findet man u. A. die reiche Literatur über diese Gnadengabe angeführt und 48 verschiedene Schriften und Abhandlungen, zum größern Theile in Zeitschriften niedergelegt bis zum J. 1846. — Nach Englmann erschien Roßteuscher: die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter. Ein exegetischer Versuch über Apostelgesch. II., 1—13, 1. Kor. XIV. und die Parallelstellen. Marburg 1851. — M. Baumgarten, die Apostelgesch. 2. Aufl. 1859. — Aug. Bisping: „Erklärung der Apostelgeschichte," Münster b. Asch. 1866 — erklärt das „Sprachenreden," „welches gleich am ersten Pfingsttage und nachher noch oft als Wirkung des heiligen Geistes hervortrat, (für) nichts anders als die momentane Wiederherstellung der Spracheinheit, welche ursprünglich (vgl. 1 Mos. 11, 1) bestanden hatte. Es war der umgekehrte Akt von dem, was zu Babel geschah." (v. F. Kaulen, die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861.

gesäuerte Masse derselben noch übrig blieb. Diese aber säumten nicht, ihr Dasein möglichst zu fristen. Die Apostel wurden vor den hohen Rath gerufen, und das erste Mal noch gütig genug mit einem Verweise und einer Verwarnung für die Zukunft entlassen. Das zweite Mal ging es schon etwas weiter. Petrus und Johannes, welche vorzugsweise thätig waren, wurden gegeißelt. Ohne Zweifel würde die Verfolgung sich noch weiter erstreckt haben, wenn nicht auf den Rath des einflußreichen Gamaliel einige Versöhnungsmaßregeln noch wären ergriffen worden. Jedoch ließ sich schon voraussehen, daß es hiebei nicht lange bleiben werde. Bald wurde Stephanus, ein begeisterter Prediger des Christenthums, zum Tod geführt und gesteinigt. Bei dieser Bestrafung des heiligen Mannes bemerkte man ganz besonders einen jüdischen Jüngling, Namens Saulus. Er hatte die Kleider derer gehütet, welche Steine auf Stephanus geworfen. Dieser Saulus war es auch, welcher in die Häuser der Christen eindrang, sie ängstigte, und was in seinen Kräften stand, zur Verfolgung der Christen beitrug.[1])

Es war inzwischen das Gerücht eingelaufen, daß das Christenthum auch in Damaskus bereits festen Fuß gefaßt habe. Saulus erbat sich darum besondere Creditive von Seiten des hohen Rathes, welchem in kirchlichen Angelegenheiten sehr ausgedehnte und gewissermassen unumschränkte Vollmacht zustand, um auch in Damaskus gegen die Christen einschreiten zu können. Es war aber seiner Wuth bereits von Oben herab das Ziel gesetzt. Auf dem Wege nach Damaskus erschien ihm Christus selbst, und verwandelte ihn aus einem wüthenden Verfolger in den thätigsten Verbreiter des Christenthums. Man hat diese überaus merkwürdige Thatsache in der neuesten Zeit auf die seltsamste Weise zu umdeuten und zu entstellen versucht; man hat sich

---

[1]) Ap.-Gesch. C. 3 bis 9. — Neander, Pflanzung und Leitung (S. 67); Phl. Schaff, Geschichte der apostolischen Kirche, 2. Aufl. Leipz. 1854. — J. P. Lange, Geschichte der Kirche, das apostolische Zeitalter, 1853 Braunschw. 2 Bde., Bd. 2, S. 48—158 (Apostelgeschichte C. 3 bis 12). — M. Baumgarten, die Apostelgesch., oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom, 2. Aufl. 1859, 1 Bd., von Jerusalem bis Korinth, S. 63—151. — J. Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Rgsb. 1860. Aug. Bisping, Erklärung der Apostelgesch. Münst. 1866. S. 62—155.

sogar einen Spuck der Christen vorgestellt, der dem Paulus unterwegs gemacht worden sei, um ihn einzuschüchtern, so daß er sich, man weiß nicht recht, wie man sagen soll, denn doch am Ende selbst zum Christenthum bekehrt habe. Man hat auch die Erscheinung des Herrn in einen bloß innern Vorgang verwandeln wollen. Es ist aber dabei Folgendes zu betrachten.[1])

Je größer die Zwecke waren, welche die Vorsehung durch Saulus erreichen wollte, desto weniger darf als Maßstab der Beurtheilung seiner Bekehrung die gemeine Wirklichkeit angelegt werden. Dann ist auch noch genau zu beachten, daß Saulus nicht durch ein allmähliges Wachsthum von Schritt zu Schritt aus dem Judenthum zum Christenthum hingeleitet wurde. Seine Bekehrung war eine plötzliche; er trat auf einmal aus einem Zustande heraus, und in einen entgegengesetzten ein. Die Vermittlung kann also in einem solchen Fall nur eine außerordentliche gewesen sein. Nur ein Wunder kann zwischen diesen beiden Zuständen in der Mitte gelegen, und den einen in den andern verwandelt haben. Ueberdieß erscheint uns Saulus in seiner ganzen Geschichte als ein Mann von großer Klarheit des Geistes, von ganz merkwürdiger Besonnenheit; bei ihm ist nicht anzunehmen, daß er sich von andern täuschen ließ, oder sich selbst täuschte. Endlich beruft er sich selbst, sowohl in seinen Briefen als in seinen Reden, die wir noch von ihm in der Apostelgeschichte besitzen (Ap.-Gesch. 22, 6 flg. — 26, 12 flg.), gerade auf diese Thatsache, auch noch in so späten Jahren; sie ließ einen unauslöschlichen Eindruck in ihm zurück, und sie war es, aus welcher er, wie aus einer unerschöpflichen Quelle, allen Muth für die Verbreitung des Evangeliums und alle Standhaftigkeit im Leiden schöpfte.

---

[1]) Baumgarten, die Kirche im Uebergang von den Juden zu den Heiden, I, 155—228. — Bisping, 155—170. cf. W. Lyttleton, Observat. on the convers. of s. Paul. Lond. 1747, deutsch Hannov. 1751, 1772. — K. Gust. Kuechler, de anno quo Paulus Ap. ad sacra christiana convers. est. Leipz. 1828. — E. F. Wilmsen: De sapientia Christi in seligendo ad Apost. gentt. munus Paulo conspicua. Halle 1756. — L. F. Cellarius: de Paulo gentium profanar. apostolo eoque inter reliquos a Christi latere legatos ad hoc munus obeundum maxime idoneo. Wittenb. 1776.

Der Apostel Paulus.[1])

Saulus war gebürtig aus Tarsus, und der Sohn eines dortigen Pharisäers. Denn Pharisäer gab es nicht bloß im eigentlichen Judenlande; auch sonst, wo Juden zerstreut waren, fanden sie sich ein. Sein Vater hatte ihn für das jüdische Lehramt bestimmt. Er sollte ein Rabbi werden, ein Schriftgelehrter, und wahrscheinlich jene Laufbahn machen, welche allgemein zu den höchsten jüdischen Ehrenstellen führte. Deßhalb war Saulus nach vollendeter Jugendbildung in Tarsus nach Jerusalem geschickt worden, um daselbst in den Schulen der Pharisäer sich weiter auszubilden, und alle jene Kenntnisse sich zu sammeln, die für seinen Beruf unumgänglich nothwendig waren. Saulus war auf das Reichste von der Natur ausgestattet, seinem Geiste nach; körperlich nicht, wie die alten Nachrichten uns in dieser Beziehung sagen. Seine reichen Talente wurden nun in der pharisäischen Schule sehr gepflegt und gebildet; man lehrte hier eine sehr ausgebreitete Wissenschaft. Zwar verlor sich dieß häufig in's Kleinliche;

---

[1]) Th. Massutius: Paulus apostolus, seu vita Pauli libris 15 hist. et dogmat. explicata, Lugd. 1633. — At. Godeau, la vie de l'apotre Paul. Paris 1647, 1651, Rotterd. 1719. (holländisch.) — J. Pearson: annales Pauli, quib. et Acta App. et Pauli epp. ex temporis ratione illustrantur, ed. J. H, Michaelis, Hall. 1718. — Jo. Lange, comment. histor. hermeneut. de vita et epistolis Pauli. Hall. 1718. — La vie de s. Paul, éclaircie par l'écriture s., par l'histoire romaine et par celle des Juifs, Paris 1735, 3 Bde. — J. Mich. Lorenz: Annales Paulini, s. Pauli apost. fata vitae, temporum ordine digesta. Strassb. 1769—70. 2 part. — Carl Schrader, der Apostel Paulus, 5 Thle. 1830—1836. 1. Thl.: Chronologische Bemerkungen über das Leben des Ap. Paulus. 2. Thl.: Das Leben des Ap. Paulus, 1832. — 3. Th.: Die Lehre des Ap. Paulus, 1832. — 4. u. 5. Thl. 1835—36: Uebersetzung und Erklärung der Briefe Pauli und der Apostelgeschichte. — J. Tychsen Hemsen: Der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften. Nach dem Tode des Verf. herausgeg. v. Fr. Lücke, Göttg. 1830. — C. E. Scharling: De Paulo ap. ejusque adversar. comm. Kopenh. 1836. — Wieseler, Chronol. des apostol. Zeitalters, 1848. — Baur, Ferd. Christ.: Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und Lehre. Stuttg. 1845. — Hilgenfeld, Ad., der Galaterbrief, übers. und erklärt. Nebst Untersuchungen über die Paschastreitigkeiten, und die Chronologie der apostolischen Wirksamkeit des Paulus; Leipz. 1852. — Joh. Kuhn: „Die Bekehrung des Apostels Paulus“ in: Jahrbücher für Theologie IV, 287—306. — J. S. Lowson, The Life and Epistles of S. Paul. Lond. 1856. 2 Bde.

aber auch dieses trug dazu bei, den Geist zu schärfen; bei manchem Kleinlichen finden wir in dieser Wissenschaft auch sehr tiefe, weitumfassende Ideen allenthalben ausgestreut und behandelt, wie wir noch in der Kabbalistik sehen, so daß der Geist eines Zöglings der Pharisäer auch in speculativer Beziehung befruchtet wurde.[1]) Alle diese Wissenschaften eignete sich Paulus hier an, unter der Leitung des berühmten Gamaliel. Man hat schon viel darüber untersucht und gestritten, wie weit wohl Paulus in griechischer Bildung vorwärts gekommen. Es läßt sich nicht annehmen, daß er von dieser Bildung in Tarsus ganz unberührt geblieben sei, in einer Stadt, welche seit geraumer Zeit einer der blühendsten Sitze griechischer Kunst und Wissenschaft gewesen. Aber, selbst wenn wir dazu nehmen, daß Paulus in seinen späteren Jahren aus griechischen Dichtern eines und das andere citirte, können wir doch nicht annehmen, daß er auf ganz besondere Weise, oder längere Zeit sich mit dem Studium griechischer Wissenschaft und Kunst befaßt habe. Seine Sprache ist nicht die griechische; sie war sogar weit weniger hellenisch, als wir es bei Philo und Josephus Flavius, seinen Zeitgenossen, finden. Denn es ist auch vorzugsweise die Dialektik, die wir in seinen Briefen vorfinden, welche weit mehr das Gepräge der jüdischen, als griechischen

---

[1]) Wie aus dem Werke von F. J. Molitor erhellt: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition in dem Alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah (es erschienen 3 Thle., und Thl. 4, 1. Abth.) I. Thl. 2. Aufl. 1853—57. — Köster, die Trinitätslehre in der vorchristlichen Zeit, besond. in der Kabbalah. Frankf. 1845. — J. D. Strohbach: Dissert. de eruditione Pauli Ap. Lips. 1708. — J. H. Schramm: Sermo acad. de stupenda eruditione Pauli, Herborn 1710. — Ch. W. Thalemann: de eruditione Pauli judaica, non graeca, Leipz. 1769. — Sgm. Just. Ehrhardt: de latinitate Pauli commentatio. Silusiae 1755. — (cf. J. Arntzen: dissertat. binae, quarum 1. agit de colore et tinctura comar. — 2. de civitate Romana Pauli. Utr. 1725.) — H. S. Alphen: ad histor. Pauli dissertat. 5, Utr. 1717—19. — J. Sm. Stryk: de jurisprudentia Pauli Ap. Hal. 1695, ed. 4, Jena, 1730. — Ortwin Westenberg: de Paulo Tarsensi jurisconsulto, 1722, 1738. — A. W. Haselaar: de nonnullis Act. App. et Epistolar. Paulin. ad hist. P. pertinentibus locis. Leyd. 1806. — U. Ch. Palmer: Paulus u. Gamaliel, ein Beitrag zur ältesten Christengeschichte. Gießen 1806. — Gh. Schubert: comm. exeg. de variis, unde Paul. apost. doctrin. christian. cognitionem haurire potuerit, fontibus. Bresl. 1812.

Weisheit an sich trägt. Wenn also auch griechische Kunst und Wissenschaft dem Saulus nicht fremd war, so wird sie doch keineswegs bedeutend bei ihm gewesen sein. Allein die hebräische Weisheit, welche er erlernt hatte, stand in Beziehung auf Gehalt und auf Geistesübung der griechischen in keiner Weise nach.

So herangebildet, war Saulus, sobald er für das Christenthum gewonnen war, vorzüglich geeignet, demselben außerordentliche Dienste zu leisten. Seine großen und ausgebildeten Talente, vom christlichen Geiste geweiht, dienten dem Christenthum zur Vertheidigung; er war es, der zugleich alles Vereinzelte in einem großen, organischen Zusammenhange aufzufassen und darzustellen wußte. Keiner der andern Apostel kam ihm in dieser Beziehung gleich. Hinsichtlich seiner Willens- und Thatkraft haben wir ihn schon oben kennen gelernt, als wir ihn einen Augenblick in seiner Verfolgung der Christen betrachteten; sein jüdischer Fanatismus, der immerhin eine große Willensenergie kundgibt, wurde jetzt in eine christliche Begeisterung verwandelt. Sein starrer Sinn in Beharrlichkeit, seine Verfolgungswuth in die weit höhere Kraft, sich selbst verfolgen zu lassen, und keine Gefahr und kein Hinderniß in der Vertheidigung der Wahrheit zu scheuen. So nun geistig von Seite des Willens ausgerüstet, war er im Stande, dem Christenthume Dienste zu leisten, wie es wohl selten, vielleicht gar nicht mehr in diesem Maße in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche der Fall gewesen.

§. 5. Erste Verbreitung des Christenthums unter den Heiden.

In Paulus hatte Gott der Kirche den Mann gegeben, der die ganz besondere Aufgabe hatte, sie unter die Heiden auszubreiten. Bisher hatte sich das Christenthum nur in Judäa und Samaria, hier mit besonderem Segen, und den angränzenden Gegenden ausgebreitet. Selbst als sich die Christen wegen der Verfolgung flüchteten, die nach der Steinigung des Stephanus ausbrach, als sie nach Syrien und die dortigen Gegenden flohen, selbst hier verbreiteten sie das Christenthum nur unter den Juden. (Ap.-G. 8.) Nun war aber Paulus berufen worden, und es mußte die Einleitung getroffen werden, daß das Christenthum aus dem engern Kreis heraustrat, in welchem es bisher geblieben war, und daß es sich über die ganze

Welt zu verbreiten den Anfang mache. Hiezu gefiel es aber Gott, besondere Veranlassung zu geben. Petrus, das Haupt der Apostel, war es, welchem die Weisung gegeben wurde, daß von nun an auch den Heiden das Evangelium verkündigt werden sollte. Er war gerade in Joppe für die Verbreitung des Evangeliums thätig, als er einst nach dem Gebet in eine Verzückung fiel, in welcher er belehrt wurde, auch die Heiden in die christliche Kirche aufzunehmen. Vierfüssige Thiere, Insekten, Geflügel u. A. wurden ihm in einem großen Tuche gezeigt, und ihm zugleich zugerufen, davon zu essen. Er weigerte sich, bis ihm die Aufforderung zum dritten Mal zu Theil geworden war, indem das, was Gott gereinigt habe, nicht unrein sein könne. Diese Vision belehrte den Petrus auf mehrfache Weise. Es wurde nämlich nicht nur damit gesagt, daß keine Speisen mehr an sich unrein seien, wie die Juden dafür hielten, sondern noch mehr.

Diejenigen, welche unreine Speisen essen, wurden auch selbst von den Juden für unrein gehalten: fiel demnach die erstere Ansicht von gewissen Speisen weg, so war zugleich auch das ausgesprochen, daß vor Gott kein Mensch unrein sei, daß er alle auf gleiche Weise berufen habe, Heiden wie Juden. Petrus verstand noch nicht ganz den Inhalt dieser Vision, da trafen mehrere Boten bei ihm ein, von einem Hauptmann Cornelius an ihn gesandt, welcher ebenfalls eine Erscheinung gehabt hatte.

Was sich jetzt ereignete, war von großer Bedeutung für alle Zukunft; namentlich wurde jetzt der Anfang gemacht, das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum festzustellen. Cornelius war ein römischer Hauptmann zu Cäsarea Stratonis. Er war ein jüdischer Proselyt. Es gab aber bekanntlich zwei Klassen solcher Proselyten; die einen nannte man die Proselyten des Thors, die andern waren die Proselyten der Gerechtigkeit. Die ersteren waren nur verpflichtet, den einen Gott Jehova zu verehren, und den Götzendienst zu vermeiden; dann das Fleisch der Götzenopfer nicht zu genießen u. s. w. Sie wurden aber nicht beschnitten, und auch nicht zum sonstigen jüdischen Kult angehalten. Die Proselyten der Gerechtigkeit wurden völlig Juden, ließen sich beschneiden, und beobachteten Alles, was ein Jude zu beobachten hatte.

Cornelius, der Hauptmann, war nur ein Proselyt des Thors,

einer, der Gott fürchtete (φοβούμενος ΘΕΟΝ). Dieser nun hatte die Weisung erhalten, sich an Petrus zu wenden, weil sein Gebet erhört sei. Er ließ Petrus zu sich einladen. Der Apostel begab sich zu ihm, und Cornelius mit seinem ganzen Hause glaubte, und wurde getauft, und der heilige Geist kam über ihn und die Seinigen herab.[1]) Also Cornelius war in die christliche Kirche aufgenommen, ohne eigentlicher Jude zu sein, oder beschnitten zu werden, ohne überhaupt zum jüdischen Kult und zu seiner Beobachtung verpflichtet zu sein oder zu werden. Es war hiemit thatsächlich ausgesprochen, daß der Heide nicht nur Christ werden könne, sondern auch, daß er es werden könne, ohne das Judenthum zu beobachten. Das Christenthum wurde hiemit in seiner Selbstständigkeit, in seiner völligen Unabhängigkeit vom Judenthum anerkannt, und in das Bewußtsein aufgenommen. Bisher waren die Christen der äußeren Erscheinung nach noch ganz und gar in das jüdische Leben verwebt; sie besuchten auch den Tempel, und beobachteten alle jüdischen Gebräuche als geborne Juden. Jetzt aber fing zwischen Judenthum und Christenthum der Riß an. Beide gehen von jetzt an immer weiter und weiter auseinander, bis die Trennung, welche nothwendig, und in dem Wesen des Christenthums gegründet war, ihre Vollendung erreicht hatte. In mehreren Stufen ging diese Trennung vor sich. Denn auch in mehreren Stufen trat die Nothwendigkeit derselben in das Bewußtsein der Christen ein, und wir werden diese

Stufen

nach und nach beleuchten. Jetzt sind wir auf der ersten Stufe. Petrus wurde, nachdem diese Handlung vollbracht war, von den Juden, welche Christen geworden waren, sehr scheel angesehen, sie waren sogar geneigt, mit ihm darüber zu rechten. Er jedoch berief sich auf die gehabte Erscheinung und auf die Thatsache, daß auch der heilige Geist dem Cornelius und den Seinigen sich mitgetheilt habe. In weitere Erörterungen wurde für jetzt noch nicht eingegangen. Inzwischen hatte sich auch zu Antiochien in Syrien mancher Heide dem

[1]) Ap.-G. Kap. 10—11. — Englmann: Von den Charismen. Rgsbg. 1848. S. 327. — Ad. Hilgenfeld, die Glossolalie in der alten Kirche. Leipz. 1850. — Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 49. — Sepp, Geschichte der Apostel, 2. Aufl. Schaffh. 1866. S. 55—61.

Christenthum geneigt erwiesen. Auch Proselyten (der Juden) aus dem Heidenthum, und eigentliche Heiden, die noch gar nicht mit dem Judenthum im Verkehr gestanden hatten, fühlten sich von dieser Religion angezogen. — Die Apostel erhielten Kunde davon, Barnabas wurde nach Antiochien gesandt, um das Christenthum dort zu verbreiten, und die Bewegung zu Gunsten desselben zu leiten. Barnabas wandte sich an Paulus, daß dieser ihm in einem so wichtigen Auftrage mit hilfreicher Hand beistehen möge. Paulus, welcher inzwischen die Apostel in Jerusalem gesehen, und auch an andern Orten das Christenthum gepredigt hatte, wandte seine Schritte mit Freuden nach Antiochien. (Ap.-G. 11.)

In Antiochien entstand in kurzer Zeit eine so blühende christliche Kirche, daß die Jünger des Herrn hier zuerst den Namen Christen erhielten.[1]) Nachdem die kirchlichen Verhältnisse in Antiochien wohl gegründet, die Gemeinde daselbst in einem gedeihlichen Wachsthum begriffen war, wandten sich Paulus und Barnabas auch in weiteren Kreisen an die Heiden. Sie machten eine große Missionsreise nach Pisidien und Pamphylien. Wir müssen hier das Wirken der göttlichen Vorsehung anerkennen und verehren, welche schon seit Jahrhunderten ihre Vorbereitungen für die Verbreitung des Christenthums getroffen hatte. Ueberall, wohin die beiden Apostel sich wandten, fanden sie Juden; als Juden wandten sie sich zuerst an ihre Stammesgenossen. Demnach wurden sie in den Synagogen aufgefordert, Vorträge über alttestamentliche Pericopen zu halten. Sie thaten dieses, und benützten die Gelegenheit, vom Messias zu sprechen, und das Evangelium zu verkünden. Da immer Proselyten aus dem Heidenthum anwesend waren, — denn auch die Proselyten des Thors[2]) besuchten die Synagogen und hörten die Lehrvorträge an, — so vernahmen auch diese das Wort des Heiles. Die Proselyten standen mit andern Heiden in Verbindung; so war eine feste Grundlage gegeben, auf die man sich stellen, und von der aus man weiter wirken konnte. Ungemein schwer, ja in gar vielen Orten beinahe unmöglich

---

[1]) J. Sa. Semler, Initia societatis christianae Antiochenae. Halle 1767.

[2]) „Die wahrscheinlich so hießen, weil sie nur bis an das Thor des Tempelvorhofs kommen durften." (Döllinger, Heidenth. u. Judenth. 807.)

wäre es gewesen, mit den Heiden unmittelbar anzuknüpfen. Die Proselyten aber, die bereits auf dem alttestamentlichen Standpunkt standen, die den Messias erwarteten, und mit den Weissagungen auf denselben vertraut waren, sie waren schon vorbereitet für das Evangelium. Sie konnten auch als Mittel dienen, mit den Heiden zu verkehren. Die erste Missionsreise der beiden Apostel war sehr gesegnet. Allenthalben wurden christliche Kirchen errichtet. Nun kehrten sie wieder nach Antiochien zurück. [1])

Hier hatte sich inzwischen Manches zugetragen. Die Christen aus dem Judenthum erschracken darüber, daß Heiden in die christliche Kirche eingingen, ohne beschnitten zu werden, ohne zuvor Juden zu werden, und immerdar zu bleiben — glaubten nicht, daß das mosaische Gesetz jemals aufhören könnte, und erregten die größte Bewegung in der Gemeinde zu Antiochien, so daß der Fortgang des Evangeliums bedroht war, wenn diese Bewegung nicht gestillt würde. Dadurch veranlaßt, begaben sich Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um die Apostel in dieser Sache zu befragen, und einen förmlichen apostolischen Beschluß darüber zu erhalten. Hiemit trat

die zweite Entwicklungsstufe

in Bezug auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Judenthum und Christenthum ein. Die beiden Apostel setzten zuerst auseinander, was sie geleistet, und wie so viele Heiden heilsbegierig zum Christenthum herbeigekommen. Die Apostel versammelten sich nun zu einer Synode, zu der auch die Aeltesten beigezogen wurden; ein Theil der übrigen Christen fand sich ebenfalls bei den Berathungen ein. Die Judenchristen, wie es scheint — mit einziger Ausnahme der Apostel — drangen darauf, daß alle zum Christenthum übertretenden Heiden beschnitten werden müßten, indem sie sonst das Heil nicht erlangen könnten. Petrus aber belehrte sie in einer ziemlich ausführlichen Rede, und stellte den Grundsatz auf: daß Gott die Herzen der Menschen durch den Glauben an Christus reinige, also bedürfe man des mosaischen Gesetzes nicht. Es ward also hier ein Grund angegeben,

---

[1]) Ap.-G. C. 13—14. — Lange, das apostolische Zeitalter II, 158—178. — Baumgarten, „Erste Missionsreise nach Kleinasien," I, 337—401. — Döllinger, 58—60; Sepp, 91—100; Bisping, S. 212—236.

warum der Christ das mosaische Gesetz nicht zu beobachten habe; denn, sagt Petrus, der Glaube reinige die Herzen. Also aus dem Glauben geht durch die göttliche Gnade eine den Menschen umwandelnde und innerlich reinigende und heiligende Kraft aus, so daß das Evangelium für sich selbst genügt, die Menschen mit Gott zu versöhnen, und daß die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nichts dazu beiträgt, den Menschen Gott wohlgefälliger zu machen, als er es allein schon durch das Evangelium wird.

Jakobus (der Jüngere) ergriff nun gleichfalls das Wort, und empfahl, was Petrus sagte; nur fügte er noch einige Bestimmungen hinzu, welche die Juden-Christen vorderhand beruhigen sollten. Auf seinen Antrag wurde festgesetzt:

Daß die Heiden, welche zum Christenthume übertreten würden, anzuhalten seien, kein Götzenfleisch zu essen, kein Fleisch von Thieren zu genießen, welche in ihrem Blute erstickt seien, kein Blut selber zu genießen, und von der Unzucht sich zu enthalten. Der Genuß der erwähnten Speisen wurde deßhalb verboten, weil derselbe für die Juden einen allzu großen Abscheu in sich trug, und eine friedliche Gemeinschaft derselben mit den Heiden nicht zu erwarten war, wenn den Heiden der Genuß derselben nicht durch ein bestimmtes Verbot untersagt war. Das Verbot der Unzucht anlangend ist zu bemerken, daß nach dem Alten Testament Götzendienst und Unzucht in einer natürlichen innern Verbindung stehen, wie auch bei allen heidnischen Völkern die Unzucht mit dem Götzendienste zusammenhängt, selbst wenn sie außer demselben streng verboten war. [1])

[1]) Ap.-G. C. 15. Das Jahr dieser Synode ist noch nicht ermittelt; fiel sie, wie vielfach angenommen wird, in das Jahr 50—52, so konnte Petrus wegen der Vertreibung der Juden und Christen aus Rom schon nach Jerusalem zurückgekehrt sein. — Natal. Alexander, saec. I, diss. 10: de abstin. a sang. et a suffoc. apostolic. praecepto. — Neander, Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 4. Aufl. 1847, I, 206. — W. J. Thiersch, die Kirche im apostol. Zeitalter, 1852. S. 127. — J. P. Lange, II, 178—192. — Baumgarten, I, 401—473 (der ausführl. Commentar u. d. T.: „Die Bewährung der Kirche in ihrer schwersten Anfechtung"). — E. Pressensé, Geschichte der drei ersten Jahrhunderte der christl. Kirche, deutsch von Fabarius, Leipzig 1862, I, 1. S. 298—307. — Sepp, 100—105 (verlegt die Synode in das Jahr 49). — Bisping, 236—252. — Ritschl, die Entstehung der altkath. Kirche. 1. Aufl. 1850.

Paulus und Barnabas kehrten mit dem Beschluß, welcher schriftlich verfaßt worden war, nach Antiochien zurück, veranlaßten daselbst eine große Freude, und beförderten auf diese Weise den Fortgang des Christenthums. Wäre das Christenthum in der Verbindung mit dem Judenthum geblieben, so daß es immerhin auch dieses Judenthum mit sich hätte fortschleppen müssen, so wäre es unter dieser Last erlegen. Sein eigenthümlicher Geist hätte sich gar nicht entwickeln können, und die Heiden würden wahrscheinlich in weit geringerer Zahl sich dem Christenthum zugewendet haben, als jetzt, nachdem es frei und selbstständig dastand.

Aber es war noch eine ganze Reihe der wichtigsten Fragen übrig, welche auf ihre Lösung warteten; es fragte sich ja immer noch: Wie ist es denn mit den Juden selber zu halten; muß der Jude bleiben, was er ist, und ist blos der Heide vom Judenthum befreit? Wir setzen die Erzählung von den Reisen des heiligen Paulus fort, und knüpfen daran zugleich die Lösung dieser weiteren Fragen.

Kurze Zeit, nachdem Paulus und Barnabas von Jerusalem nach Antiochien zurückgekehrt waren, traten sie eine zweite Reise an. Der heilige Paulus insbesonders, welcher sich bald von Barnabas trennte, stiftete neue Gemeinden in Phrygien und Galatien; außerdem, daß er die bereits gestifteten besuchte und neu befestigte. Dann aber wandte er sich, durch eine höhere Erscheinung besonders dazu aufgefordert, nach Europa. Die erste Gemeinde, welche hier gegründet wurde, war die zu Philippi in Macedonien. Hierauf wurden die Kirchen zu Thessalonich und Beröa gestiftet. Von da setzte Paulus seine Reise weiter fort in das eigentliche Griechenland. In Athen selbst, wo Paulus sich mit bewunderungswürdiger Weisheit verhielt, machte er Eroberungen für das Reich Gottes und Dionysius, ein Richter auf dem Areopag, trat in die Kirche des Herrn ein. Gegen anderthalb Jahre verweilte sodann Paulus in Corinth, und stiftete daselbst eine der blühendsten Kirchen des christlichen Alterthums.[1] (Ap.-G. 15, 35. — 18, 21.)

S. 114—122. — Nitzsch, de sensu decreti apostolici Act. 15, 29. Viteb. 1795. — J. A. Noesselt; diss. de vera vi et ratione decreti Hierosolymiti Act. 15 (Exercit. ad sacr. scripturas interpret. 1802, p. 95). — Frieblieb, Ueber das Apostel-Decret. Ap.-G. Kap. 15 (in Oesterr. Vierteljahrschrift für kath. Theologie. 1863. S. 135—176).

[1] Lange, II, 192—256. — Baumgarten, I, 473—630. — Pressensé,

Nun begab sich Paulus wieder nach Antiochien zurück, trat aber bald eine dritte Reise an, auf welcher die Kirche zu Ephesus gegründet wurde. Wohl gegen zwei Jahre konnte Paulus in Ephesus bleiben; dann besuchte er die bereits gegründeten Gemeinden in Griechenland, und reiste von da mit dem Ergebnisse einer Almosensammlung bald nach Jerusalem zurück, mit schwerem Herzen; denn es war ihm bereits verkündigt worden, daß er daselbst Vieles zu leiden haben werde. In der That wurde er in Jerusalem gefangen gesetzt, dann in Cäsarea in einer etwa zweijährigen Haft gehalten, worauf er, da die Sache kein Ende nehmen wollte, an den Kaiser nach Rom appellirte, in welcher Stadt er abermals gegen zwei Jahre bleiben mußte (in einer sogenannten freien Haft), bis er wieder aus seinen Banden befreit wurde. In das Jahr 60 fällt seine Gefangenschaft in Jerusalem, und da die Gefangenschaft in Cäsarea mit der in Rom gegen vier Jahre dauerte, so konnte er nur gegen das Ende des Jahres 64 oder zu Anfang des Jahres 65 aus dem Gefängnisse wieder befreit worden sein.[1])

Die Aufnahme, welche das Christenthum während dieser Zeit der Wirksamkeit des Apostels Paulus unter den Heiden fand, war im höchsten Grade segensreich. Wir dürfen nur auf sehr wenige Stellen in der Apostelgeschichte hinweisen, um die große Bedeutung dieser Bekehrungsweise des Apostels Paulus zu begreifen. Im 17. (6) Hauptstück wird uns erzählt, daß Paulus zu Thessalonich angeklagt worden, und die Kläger drückten sich dabei so aus, daß Paulus den ganzen Erdkreis in Bewegung setze (*τὴν οἰκουμένην*; die Vulgata hat urbem, es muß aber orbem gelesen werden); dann wo sein Aufenthalt in Ephesus beschrieben wird (Ap.-G. 19), kam Paulus in Conflikt mit den Gewerbsinteressen von Silberschmieden, welche Dianatempelchen

Bd. II, 1863, 1—20. — Sepp, 105—155. — Bisping, 252—296. — Ueber die Frage „de deo ignoto" (Act. 17, 22) v. de Wette, Commentar zu der Apostel-Geschichte.

[1]) Lange, II, 256—364. — Pressensé, II, 20—44. — Von Baumgarten, die „Apostelgeschichte," gehört hieher der ganze II. Band: Von Korinth bis Rom. 2. Aufl. 1859. 501 S. — Sepp, S. 155—283 (Sepp führt die Apostelgeschichte fort bis zu der Zerstörung Jerusalems, behandelt also noch die Jahre 63—70). — Bisping, 297—423. — Döllinger, 68—87.

verfertigten; eben diese Tempelchen fanden auf einmal keinen Absatz mehr. Die Silberschmiede empfanden dieß auf's Schmerzlichste und als Paulus angeklagt wurde, drückten sich die Anführer der Aufrührer so aus, daß durch diesen Mann nicht nur in Ephesus, sondern in ganz Asien (dem proconsularischen) die Verehrung und Anbetung der Göttin Diana vernichtet werde. Alles dieß geschah in erstaunlich kurzer Zeit, und aus diesem Wenigen mögen wir auch auf die übrige Wirksamkeit des Apostels Paulus schließen.

Es verdient noch darauf hingewiesen zu werden, wie Paulus von den römischen Oberbeamten behandelt wurde. Die Juden führten nämlich bei diesen oft Klage gegen ihn, z. B. in Korinth beim Proconsul Gallio (18. Kap.). Dieser antwortete in ächt römischer Weise: Was ihr mir da sagt, gibt mir zu verstehen, daß es sich bloß um euer Gesetz, um Worte und Namen handle. Das geht nun mich nichts an, darüber habt ihr zu entscheiden (18, 15.). Demnach waren die römischen Behörden jetzt noch ganz und gar in dieser Sache indifferent. Ja in Thessalonich wurde Paulus sogar deßhalb angeklagt, weil er den römischen Gesetzen zuwider einen andern König anzuerkennen lehre, als den römischen Kaiser, nämlich Jesum (17, 7): eine Anklage, welche späterhin von größter Bedeutung wurde; jetzt aber ließen die Römer sie noch ganz und gar bei Seite liegen, und betrachteten sie blos als eine jüdische Verleumdung, als eine bloße Sektensache. Auch bei seiner Gefangennehmung in Jerusalem und Cäsarea hatten sich die Juden bemüht, dem Ganzen auch eine politische Bedeutung zu geben. Aber die römischen Behörden gingen darüber hinweg, und fanden von ihrem Standpunkte aus keine Schuld an ihm, weßwegen er auch am Ende aus der römischen Gefangenschaft befreit wurde.[1]) — Doch müssen wir noch einen Blick auf

[1]) Nach neuerer ziemlich allgemeiner Annahme fällt die Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea in die Jahre 58—60, seine Ankunft in Rom erfolgte im Frühjahre 61, seine Entlassung aus der ersten römischen Haft im Jahre 63. — „Daß Paulus aus seiner Haft wieder entlassen worden, und erst im Jahre 67 hingerichtet worden sei, das ist die Ueberlieferung der ganzen alten Kirche. — Daß die Ueberlieferung das Richtige aussage, läßt sich bis zur Gewißheit nachweisen" (Döllinger, Christenth. und Kirche. S. 79—80). — Lucas mußte verschweigen, wohin der Apostel gereist, wie er es verschweigen mußte, daß Petrus nach seiner wunder-

das Innere der Wirksamkeit des heiligen Apostels Paulus werfen.

Viele Christen aus dem Judenthum wurden durch den großen Segen dieser seiner Wirksamkeit unter den Heiden fast bis zur Wuth gebracht, weil die Aufnahme der Heiden in die christliche Kirche ohne die Beschneidung und ohne daß sie auf das mosaische Gesetz verpflichtet wurden, geschah. Auf der Synode zu Jerusalem hatte man diese

---

baren Befreiung aus dem Kerker nach Rom gereist. Paulus reiste aber nach Spanien, denn 1) Clemens Rom. sagt, er sei bis zum Ende des Westens, *τὸ τέρμα τῆς δύσεως*, 1 ad Corinth. 5, gekommen, man hat aber im ganzen Alterthum unter diesem „Ende“ nur Spanien, und nie ein anderes Land verstanden. 2) Der Verf. des sog. Fragmentum Muratori um das Jahr 170 sagt, daß Lucas am Schlusse der Apostelgesch. sowohl das Martyrium des Petrus, (das nach seiner Meinung etwas früher erfolgt zu sein scheint,) als die Reise Pauli nach Spanien ausgelassen habe; (lateinisch: semote passionem Petri, sed [et] profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis, wahrscheinlich aus dem Griechischen: *χωρίσας τὸ πάθος τοῦ Πέτρου, ἀλλὰ καὶ τὴν πορείαν τοῦ Παύλου, ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς τὴν Ἰσπανίαν πορευομένου*, s. Nolte, Tübing. Theol. Quartalschrift, J. 1860). 3) Es erhellt aus der bestimmt verbürgten Sendung von sieben Apostelschülern aus Rom nach Spanien, dahin gesandt von Petrus und Paulus. 4) Aus der constanten Annahme fast aller Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. 5) Daß aber Paulus überhaupt wenigstens zweimal nach Rom gekommen, wird dadurch verbürgt, daß man in der ersten Kirche am 6. Juli das Andenken seiner erstmaligen Ankunft in Rom feiert (Martyr. roman. parvum.: Primus ingressus apostoli Pauli in urbem Romam. An die Stelle dieses Festes ist später am 30. Juni die „Commemoratio apostoli Pauli“ getreten). Das Wort „primus“ hat nur dann einen Sinn, wenn Paulus noch ein zweites (vielleicht auch drittes) Mal nach Rom kam. — Wir haben seiner Zeit die Dauer des Aufenthalts Pauli in Spanien auf ein Jahr beschränkt, da wir der Ueberzeugung sind, daß er auch noch in den Orient gekommen. Er hat in Nicopolis (sicher dem in Epirus) einen Winter zugebracht, und scheint von hier aus zum zweitenmal als Gefangener nach Rom gekommen zu sein. Die Frage, ob Petrus und Paulus gleichzeitig Martyrer geworden, ist eine noch nicht gelöste historische Streitfrage. Der Bericht des römischen Clemens läßt auf eine verschiedene Zeit schließen. Gewiß ist, daß Paulus auf dem Wege nach Ostia enthauptet wurde. „Der Apostel Paulus in Spanien“ in P. Gams Kirchengeschichte von Spanien, I, 1862. S. 1—75. 410—412. — Franz Werner: „Die Reise des Apostels Paulus nach Spanien“ in der Oesterreich. Theologischen Vierteljahrschrift, Jahrg. 1863. S. 320—346; Jahrg. 1864. S. 1—52, besonders gegen die geschichtlichen Verhältnisse der sog. Pastoralbriefe von C. W. Otto, Leipzig 1860.

Frage gestellt: Muß der Heide beschnitten, und überhaupt zur Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes verpflichtet werden, wenn er Christ werden will? Wir sahen, daß diese Frage von den Aposteln verneinend beantwortet wurde. Nun aber stellten sich die Judaisten unter den Christen die Frage so:

Muß derjenige, welcher bereits Christ geworden ist, nicht auch als Christ noch beschnitten und überhaupt zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes angehalten werden? Viele judaisirende Christen beantworteten diese Frage schlechthin bejahend, sie schlichen sich in die neugegründeten christlichen Kirchen ein, beunruhigten die Gemüther, und erregten dem Apostel Paulus unendlich viel Verdruß; ja zuweilen strebten sie ihm sogar nach dem Leben. Hie und da waren die judaisirenden Irrlehrer glücklich in ihren Unternehmungen. Wie wir aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Galater ersehen, ließen sich die Galatischen Christen auf das Zureden der Juden wirklich beschneiden, und verpflichteten sich überhaupt zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes; sie wurden wirkliche Juden. Als nun Paulus in seiner mündlichen Lehre sowohl, als in seinen Briefen dieses Beginnen der Juden auf das entschiedenste bestritt, kam auch nothwendig die Frage an das Licht:

Ist die Beobachtung des mosaischen Gesetzes überhaupt und ist die Beschneidung insbesondere für den gebornen Juden noch nothwendig? Denn wenn sie für den Heiden nicht nothwendig ist, welches Interesse könnte sie für den Juden haben? Das waren jetzt die Fragen, die beantwortet werden mußten. Allein aus den Briefen des Apostels Paulus können wir entnehmen, wie diese Fragen beantwortet wurden, da die Apostelgeschichte selbst nichts Weiteres von den besondern Berathungen darüber erzählt. Der Apostel betrachtete die Beschneidung und die Beobachtung der jüdischen Ritualien an sich als etwas Gleichgiltiges. Daher ließ er den Timotheus beschneiden wegen gewisser äußerer Rücksichten, den Titus aber ließ er nicht beschneiden, eben weil er es an sich für etwas Gleichgiltiges hielt. So konnte er auch an und für sich den Juden wie den Heiden die Beschneidung und die Beobachtung des Gesetzes nachsehen, wenn irgend einer von ihnen ein Privatvergnügen dabei fand, sich beschneiden zu lassen, und jenes Gesetz zu beobachten. Wenn es aber ein tieferer Grund war,

warum man sich beschneiden ließ, dann sagte Paulus: Das ganze Evangelium ist zerstört, der Glaube an Christus ist zu Grunde gerichtet, wenn die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes aus diesen bestimmten tieferen Gründen stattfand.

Die Judaisten befanden sich in einem ganz ähnlichen Zustande, wenn sie auf die Beschneidung drangen, wie die Juden selbst, wenn sie gar nicht in die christliche Kirche eintraten. Die judaisirenden Christen setzten ein ganz schiefes, ja ein ganz falsches Verhältniß zwischen dem Alten und Neuen Testamente fest. Das Alte Testament betrachteten sie im Verhältniß zum Neuen nur als eine unvollkommenere Religion, und das Christenthum war ihnen dann nichts Anderes, als ein vervollkommnetes Judenthum. Dieß war ein Grundirrthum. Wie die Juden, so faßten auch viele judaisirende Christen Christus selbst nicht als den Erlöser auf, nicht als den Versöhner zwischen Gott und den Menschen, sondern nur als einen Lehrer, der etwas höher stand, als Moses, als denjenigen, der die mosaischen Institutionen, und die schon vorhandenen Lehren nur etwas höher hinaufgestellt habe. Aus diesem Irrthume wurde sogleich ein anderer abgeleitet, nämlich:

Wer auf einer noch unvollkommenen Stufe in derselben Reihe steht, muß es nothwendig als sein Verdienst betrachten, wenn er in die höhere Stufe auf derselben Reihe aufsteigt; der Schüler der dritten Klasse kann in die vierte Klasse nicht aufgenommen werden, es sei denn, er habe Alles, was in der dritten gefordert wird, vollkommen geleistet, und er kann dann die Aufnahme in die vierte Klasse als eine Nothwendigkeit, als etwas ihm pflichtschuldig zu Ertheilendes ansehen, sie ist ein Lohn seines Fleißes, seiner erworbenen Kenntnisse und seines Wohlverhaltens. Ebenso betrachteten auch die Judenchristen das Judenthum als die nothwendige Bedingung, um in das Reich des Messias eingehen zu können. Und nicht nur als solche Bedingung, sondern zugleich als die nothwendige innere Ursache, um an diesem Reiche Antheil zu nehmen: — wie nämlich die Ursache gesetzt ist, so ist damit nothwendig auch die Wirkung gesetzt, wenn nicht äußere Umstände vorhanden sind, welche die Entwicklung der Ursache zur Wirkung verhindern.

So glaubten auch die (judaisirenden) Judenchristen, daß ihnen,

weil sie Juden gewesen seien, weil sie auf dieser unvollkommenen Stufe gestanden wären, nothwendig auch als verdienter Lohn dafür die Aufnahme in das Reich des Messias und der Genuß aller Seligkeit, die durch dasselbe erworben werde, zu Theil werden müsse. Hieraus sehen wir, wie die judaisirenden Christen verlangen konnten, ja von den Heiden verlangen mußten, daß auch sie Juden werden; sie waren ja sonst nicht in der dritten Vorbereitungsklasse, sondern erst in der ersten oder zweiten, oder nicht einmal in dieser; wie könnten sie nun auf einmal in die vierte aufgenommen werden? Sie hatten dazu kein Verdienst aufzuweisen, sie hatten das Gesetz nicht beobachtet. Es könne ihnen auch die Gnade Christi nur unter der Bedingung zu Theil werden, daß sie wirkliche Juden werden.

Wir sehen jetzt, daß den Judaisten, das heißt, den eigentlichen Irrlehrern unter ihnen (denn viele davon befanden sich auch auf dem rechten Standpunkt), das Christenthum ganz und gar als eine eigentlich versöhnende Anstalt Gottes nicht klar geworden war, weil sie kein Bewußtsein von Sünde und Sündenschuld, und von der eigentlich wahrhaft so zu nennenden Gesetzeserfüllung hatten. Der Apostel Paulus gibt hierauf im Wesentlichen folgende Antwort, welche wir hier deßhalb kurz aufnehmen müssen, weil viele spätere Erscheinungen in der Kirchengeschichte sonst gar nicht begriffen werden können.

Der Apostel sagt:

1) Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und der Tod durchdrang Alle, weil Alle in dem Einen gesündigt haben (Röm. 5, 12.). Unter diesem Tode, dem Alle durch ihre physische Geburt aus Adam verfallen sind, ist der physische Tod zu verstehen, und zugleich auch der geistige. Es ergibt sich dieses aus der ganzen Umgebung der Stellen im Römerbriefe V. Dieser Tod, der von dem Einen ausging, und Alle durchdrang, diese Verwicklung des ganzen Menschengeschlechtes in die Sünde des Einen und Ersten, von dem das Menschengeschlecht ausging, stellt sich, wie Paulus weiter sagt, einem Jeden von selbst dar, wenn er die heidnischen Völker in großen Massen, und wenn er das jüdische Volk insbesondere anschaut. Es stellt sich einem Jeden heraus, daß alle zumal sich auch geschichtlich als Sünder erweisen, und ein Jeder darf nur in sein eigenes Innere schauen, und er wird auch hier sich

als Sünder entdecken, als einen, der Gottes Mißfallen verdient hat, und der den göttlichen Strafgerichten, den zeitlichen wie den ewigen, anheimfällt.

2) Wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen Ungerechtigkeit und Verdammung auf alle Menschen überging, *so wird durch den Gehorsam des zweiten Adam, Christus nämlich, allen Menschen Gerechtigkeit angeboten.* Adam und Christus *stehen sich also hier einander* gegenüber. Das sind die beiden Personen, um welche sich die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes, wie um ihre Angeln dreht. In Adam sind alle Sünder, durch die physische Geburt; in Christus können alle gerecht werden, durch die geistige Geburt aus ihm.[1])

3) Schon aus dem Gesagten leuchtet ein, daß das Christenthum in einem ganz andern Verhältnisse zum Mosaismus stehen müsse, als die Judaisten träumten. Christus konnte nicht bloß ein größerer, ein vollkommenerer Lehrer sein, als Moses; er war etwas ganz Anderes. Moses konnte nur als Diener Christi, und der Mosaismus nur als ein Dienst, der dem Evangelium geschah, aufgefaßt werden. Daher gibt der Apostel dem Mosaismus auch eine ganz andere Bedeutung, als Manche aus den Judenchristen demselben zu geben gewohnt waren. Er sagt nämlich im Römerbrief III, 20: Durch das Gesetz ist Erkenntniß der Sünden und IV und VII, 8: Ohne das Gesetz ist die Sünde todt. Nun aber kommt das Gesetz hinzu, und sagt: Du sollst nicht begehren, und nun wacht die Sünde nach allen ihren Beziehungen auf. Mit diesen Worten will der Apostel sagen: Durch die weitere Entwicklung der Ursünde, die auf alle Menschen übergeht, ist das angeborne Sittengesetz im Menschen, das in die Herzen geschriebene Gesetz, wie Paulus sich ausdrückt, sehr verdunkelt worden. Es mußte also dem Menschen ein äußeres Gesetz gegeben werden, weil er seines innern Gesetzes sich nicht mehr recht klar bewußt war. Das äußere Gesetz hielt dem Menschen sittliche Ideale als Forderungen Gottes vor. Der Mensch, der sein wirkliches Leben gegen diese Ideale hält, findet sich nun als Sünder, als einen solchen, der den Forderungen Gottes nicht entspricht, der also in sich selbst

---

[1]) F. X. Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Römer. 1845. S. 235 –271. — W. Mangold, der Römerbrief 1866. S. 116 flg.

ungerecht ist, und Gottes Strafen gegen sich hervorruft. Kurz, das äußere Gesetz ist zunächst gegeben, daß es den Menschen mit sich selbst bekannt mache, daß es ihn von seiner Sünde überführe, und ihn nöthige, sich als erlösungsbedürftig anzuerkennen. Daher nennt Paulus im Galaterbrief das mosaische Gesetz als diejenige Anstalt, durch welche wir, ehe der Glaube kam, bedacht wurden, und er beschreibt es als den Zuchtmeister, als den Paedagogos auf Christus hin.[1]) Wenn der Apostel das mosaische Gesetz einen Zuchtmeister (Gal. 3, 24.) nennt, so will er sagen, daß dieß Gesetz die Bestimmung gehabt habe, den Menschen wenigstens einigermaßen in sein Inneres zurückzuführen, sein Gewissen zu schärfen, und ihn so möglichst in Zaum zu halten, zugleich jedoch höhere geistige Bedürfnisse in ihm anzuregen, die er aber selbst nicht befriedigen könne. Schon daraus geht hervor, daß der Apostel weiter sagen mußte:

Wenn das mosaische Gesetz diese Bestimmung hatte, so hatte es nicht die andere, selbst gerecht zu machen vor Gott. Dieß konnte das mosaische Gesetz als ein äußeres Institut, als eine äußere Sittenlehre durchaus nicht; es vermochte die Kraft des Bösen im Menschen durchaus nicht zu entkräften, es vermochte nur zu zeigen, daß diese Kraft da sei, und konnte nur die äußere Erscheinung dieser bösen Kraft im Menschen vielfach hemmen, und die rohesten Ausbrüche derselben vermeiden lehren. Es gibt also keine Gesetzeserfüllung unter euch Juden! Ihr habt das Gesetz nicht erfüllt, ihr seid Sünder, es ist also auch das Gesetz nicht das, was ihr meint, daß es sei; ihr habt auch keinen Lohn verdient, dessen Gewährung die Gerechtigkeit und Seligkeit in Christus Jesus sein sollte.

Ein zweiter Gesichtspunkt, welchen Paulus im Kolosserbriefe in dieser Sache hervorhebt, ist:

Alles, was das mosaische Gesetz besonders in ritueller Beziehung enthält, ist blos ein Schatten des Künftigen; der Leib aber ist Christi (Col. 2, 17). Das mosaische Gesetz hat nur die Bestimmung gehabt, etwas Künftiges anzudeuten, und darauf hinzuweisen, aber die eigentliche Substanz ist es nicht gewesen. Daher muß das Gesetz schon

---

[1]) Frdr. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater. 1843. — Fr. X. Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Galater. München 1865.

von diesem Gesichtspunkte aus aufhören, sobald Christus, der durch dasselbe nur angedeutet ist, in Wirklichkeit erscheint.

4) Da also die Juden von einer eigentlichen Gesetzes-Erfüllung gar nicht reden können (denn dann müßte das Gesetz innerlich erfüllt werden, es müßte die böse Kraft des Menschen aufhören), so können sie auch keinen Lohn dafür ansprechen; das Christenthum ist für sie als Sünder Gnade, reine Gnade. Ist aber Christus aus Gnade auch den Juden gegeben, was sollte die Beobachtung des mosaischen Gesetzes dem Heiden nützen, da er, wenn er es ebenso wie der Jude beobachtet hätte, nun dennoch wieder der Gnade bedürftig wäre, und die Seligkeit und die Gerechtigkeit in Christus nicht als Verdienst, als Lohn fordern dürfte? Also bedarf der Heide das mosaische Gesetz nicht zu beobachten, und der Jude selbst hat es ebenfalls für die Zukunft nicht nothwendig. Das Christenthum ist als reine Gnade, als etwas ganz Unverdientes anzuschauen. Ja, sagt der Apostel im Galaterbriefe, wenn Jemand sich deßhalb beschneiden läßt, als wäre diese Beschneidung zur Seligkeit nothwendig, so würde er eben darum nicht selig (Gal. 5, 2.), und das ist begreiflich; denn er verlangte ja Christum als Lohn und nicht als Gnade, er wäre also gar nicht im Stande der Empfänglichkeit für Christus; er faßte sich gar nicht als Sünder in seinem Bewußtsein auf; es wäre eine völlige Incongruenz zwischen ihm und Christus, er verstünde gar nichts vom ganzen Wesen des Christenthums. Wie aber wird nun der Mensch gerecht und selig?

Der Mensch wird gerecht aus reiner Gnade. Er darf diese Gnade nicht als Lohn fordern, sonst hörte sie auf, Gnade zu sein. Christus, der Gerechte, hat die Strafe für das ganze Menschengeschlecht auf sich genommen; seine Gerechtigkeit wird denen, die sich ihm hingeben, mitgetheilt; die Grundbedingung dazu ist der Glaube an ihn, der Glaube — als das aus der Einsicht in unsere Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit hervorgegangene feste Fürwahrhalten, daß Jesus Christus unser Erlöser sei, wobei das Objekt des Glaubens nicht dieses oder jenes vom Erlöser ist, sondern der Erlöser ganz und gar nach allen seinen Beziehungen, wie er gelebt, was er gewirkt, was er gelitten hat. Dieser Glaube impetrirt das höhere, göttliche, den Menschen entsündigende und wahrhaft heiligende Princip, die Gerechtigkeit, die aus Gott ist. Wenn der Mensch dieses

Princip in sich aufgenommen hat, wenn er innerlich verwandelt, ein neuer Mensch geworden ist, so ist er jetzt erst wahrhaft gerecht, und zugleich im Stande, das Gesetz zu erfüllen; jetzt wirkt er gute Werke. Daher sagt Paulus im Römerbriefe (III, 28.): So schließen wir denn, daß der Mensch gerecht wird durch den Glauben, nicht durch die Werke des Gesetzes (ἔργα τοῦ νόμου).

Diese oft gewaltig mißverstandene Stelle hat nur den Sinn, den wir angegeben haben: Die Werke des Gesetzes sind jene Werke, die der Mensch aus bloßen Naturkräften mit Hilfe eines äußeren Gesetzes vollbringt, ohne die Gnade in Christus. Diese Werke nennt Paulus Werke des Gesetzes, nicht gute Werke; also ohne Werke des Gesetzes wird der Mensch durch den Glauben an Christus gerecht, d. h. es gibt keine Verdienste des natürlichen Menschen, aus welchen er Ansprüche auf die Gnade in Christus Jesus haben könnte; es ist dieß reine Gnade: nur durch den Glauben, nur durch die allmälig immer reichere Entwicklung dieses Glaubens wird er gerecht.[1]) Daher sagt Paulus ferner im Briefe an die Philipper (III, 8—9): Ich habe Alles, was ich als Jude hatte, hinweggeworfen, damit ich erfunden werden möchte in Christus Jesus, nicht habend jene Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze, sondern die Gerechtigkeit aus Gott durch den Glauben. — Jene Gerechtigkeit, die eigene, ist eben die durch bloße Naturkraft erworbene, welche der Apostel die Gerechtigkeit des Gesetzes nennt, und er sagt, alles Das werfe er weg, auf Alles leiste er Verzicht, damit er die Gerechtigkeit aus Gott bekäme, die uns in Christus Jesus durch Gnade zu Theil wird.

Jetzt, nachdem diese Lehre vorgetragen war, war auch die völlige Differenz zwischen Judenthum und Christenthum entwickelt. Jetzt war das Christenthum als Erlösungs- und Versöhnungsanstalt vollkommen begriffen; es wurde nun eingesehen, daß das „Jude sein“ kein nothwendiges Moment in der Aufnahme des Menschen in das Reich Jesu Christi und in seine Gerechtigkeit und Seligkeit sei, und keines sein könne.[2])

---

[1]) Reithmayr, Römerbrief. S. 172. Νόμος ἔργων ist das jüdische Gesetz, inwieferne es Werke vorschreibt.

[2]) J. B. Gerhauser, Character und Theologie des Apostels Paulus. Lands-

Was wir bisher von der judaistischen Opposition gegen den wahren Begriff und gegen die rechte und vollständige Auffassung des Christenthums gesagt haben, können wir kurz dahin zusammenfassen:

Die judaistische Opposition habe eigentlich die mosaische Offenbarung als das Substanzielle und darum ewig Bleibende angesehen, habe aber dagegen die christliche Offenbarung nur als eine Art von Accidenz zu jener mosaischen aufgefaßt, daher sie denn auch Christum vorzugsweise als einen vollkommenern Lehrer, als einen ausgezeichnetern Sittenprediger und Verbesserer des wirklichen jüdischen Lebens betrachten wollten. Damit war das Evangelium und Christus selbst ganz und gar verkannt, und Alles verkehrt angeschaut. Der Mosaismus ist in sich selbst nichts, — er ist Alles nur in Bezug auf Christus und das Evangelium. In dieser Beziehung aufgefaßt, ist er sehr viel, ja etwas wahrhaft Göttliches. Aber dessen ungeachtet wohnt ihm eine erlösende Kraft nicht bei; er ist weder zur Hälfte erlösend, noch zum dritten Theil; von der Erlösungskraft ist in ihm gar nichts, diese ist nur in Christus niedergelegt, in dem hochheiligen Mysterium, welches in der Fülle der Zeit erst von Gott den Menschen geoffenbart, und in Gnaden geschenkt worden ist.

Ueber mehrere andere Punkte, die zwar jetzt schon der Sache nach als Keim hierin liegen, die aber erst später vollständig heraustreten, wenn die judaistische Opposition sich als eine förmliche Sekte absondert, wird erst später bei der Geschichte der Sekten gehandelt werden. Aber schon ist klar, daß z. B. die Lehre von der Taufe von diesen Judaisten ganz und gar nicht begriffen werden konnte, eben weil sie die Beschneidung beibehalten wollten; sowie, daß sie von Jesus Christus und seiner Gottheit allmälig ganz abkommen mußten, wenn sie auf ihrem Irrthum verharrten.

---

hut 1816. — E. Usteri, Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs. 6. Ausgabe. 1851. — Lutterbeck, die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. 2. Band, die nachchristliche Entwicklung. — Th. Simar, die Theologie des heil. Paulus. Freib. 1864. — Life and letters of S. Paul by Conybeare and R. Howson, London 1850. 2 vol. in 4. (Statt des falschen Titels S. 122.) Ch. J. Trip, Paulus nach der Apostelgeschichte. Leiden 1866.

Und nun gehen wir von Paulus zu

Petrus

über. Der heilige Apostel Petrus, von dessen apostolischer Wirksamkeit schon einige Male gesprochen werden mußte, ist von uns in einer doppelten Beziehung aufzufassen: einmal als Apostel, und dann als Haupt der Apostel. Wir finden den

Petrus als Haupt der Apostel

in der Apostelgeschichte wirklich handelnd, so zwar, daß die Einsetzung des Primats, wie sie uns die Evangelien berichten, mit der thatsächlichen Ausübung desselben vollkommen übereinstimmt, Beides sich gegenseitig aufklärt, sich gegenseitig hält und unterstützt. Die Thatsachen aber, welche die Apostelgeschichte berichtet, und die uns diesen Apostel als Haupt der Apostel in der ganzen christlichen Kirche darstellen, sind vorzugsweise folgende:

Als die Zwölfzahl, welche durch Judas, den Verräther, vermindert wurde, wieder ergänzt werden sollte, war es der Apostel Petrus, der den Vorschlag dazu machte (Ap.-G. 1, 15—26).

Als der heilige Geist auf die Apostel herabkam, ergriff Petrus das Wort, und trat als Sprecher für Alle auf (2, 14—41).[1])

Als Ananias und Sapphira die christliche Kirche in Jerusalem betrügen wollten, war es der Apostel Petrus, welcher zu Gericht saß, und dessen sich Gott als Organ bediente, Strafe gegen diesen Betrug zu verfügen (5, 1—11).

Die christlichen Gemeinden, welche in der nächsten Umgebung von Jerusalem gegründet worden waren, besuchte der Apostel Petrus zuerst, und untersuchte, ob sich alle im rechten Zustande befinden (8, 14—25).

Als die Zeit gekommen war, in welcher auch die Heiden in die christliche Kirche aufgenommen werden sollten, erhielt Petrus die göttliche Vision, von der wir schon gesprochen haben, sowie

auch er der Erste war, welcher wirklich Heiden in die christliche Kirche aufnahm (Kap. 10 und 11).

---

[1]) Hieher werden auch noch gerechnet: Ap.-G. 3, 4—26, daß er den Blindgebornen heilte, und zu dem Volke und vor dem hohen Rathe redete (4, 7—22); daß er den Vorsitz auf dem Apostelconcil führte (Kap. 15).

Der Apostel Petrus war es ferner, welchen Paulus nach seiner Bekehrung vorzugsweise sehen wollte, und, um ihn zu sehen, eilends nach Jerusalem kam (Gal. 1, 18—19).

So finden wir demnach den Apostel Petrus in der Apostelgeschichte faktisch als denjenigen, als welchen ihn der Herr in den Evangelien aufgestellt hatte. Er bezeugt einen ganz ausnehmend praktischen Sinn, einen scharfen, richtigen Blick in Beurtheilung der gegebenen Verhältnisse, sowie Muth und Standhaftigkeit, so daß er sich vorzugsweise für die hohe Würde eignete, zu der ihn der Herr ausersehen hatte, und derselben in seinem Leben vollkommen entsprach. Wenn wir nicht noch mehr Thatsachen aus der Geschichte der Apostel anführen können, so liegt der Grund darin, weil diese Geschichte, welche uns Lucas hinterlassen hat, in dieser Beziehung sehr mangelhaft ist, und Vieles gar nicht berührt, zuletzt aber ihren Blick ausschließlich auf den Apostel Paulus fixirt, und alles Uebrige um ihn her ganz aus dem Gesichte verliert.

Petrus als Apostel überhaupt betrachtet, zeichnete sich neben dem Gesagten in Folgendem aus: Zuerst finden wir ihn im Gegensatze zu einem Magier, Namens Simon, in Samaria. (Ap. 8, 5—25.) Hier war, wie es scheint, durch die Jünger des Herrn eine besondere Aufregung erwacht, aber wie es in solchen Zuständen zu geschehen pflegt, auch Betrüger machten sich diese Zeit höherer Erregung zu Nutzen, und führten diejenigen, welche nicht vorsichtig genug waren, von einem Wahne zum andern. Simon, der Magier, bediente sich allerlei Zauberkünste, um in dieser Zeit das samaritanische Volk irre zu führen, so daß an manchen Orten ihm Alles anhing. Von ihm selbst sagt die Apostelgeschichte, daß er sich für etwas Großes gehalten habe. Das Volk aber schaute ihn als eine Offenbarung Gottes selber an. Simon kam zuerst mit dem Diacon Philippus zusammen, welcher in Samaria das Evangelium verkündete. Bald bemerkte Simon, daß ihm im Christenthum etwas ungleich Höheres entgegentrete, als was er bisher besessen habe; er drängte sich ebenfalls herbei, versprach zu glauben, und ließ sich sogar durch die Taufe in die christliche Kirche aufnehmen, allein sein Glaube war nicht der ächte und wahre; er glaubte eigentlich nur, durch die Taufe in den Besitz jener Wunderkraft gesetzt zu werden, mit welcher

Philippus begabt war. Da dieß nicht geschah, so ging er, als Petrus nach Samaria kam, in seiner geistigen Verblendung so weit, daß er dem Apostelfürsten Geld anbot, daß er ihm seine Wunderkraft verleihen möge. Er meinte nämlich, diese Wunderkraft ließe sich nur so äußerlich gleichsam an den Menschen hinhängen, und von der Macht jenes Glaubens, welcher der Herr auch die Wundergabe verheißen hatte, besaß er gar keine Ahnung. Es ist bekannt, was Petrus auf ein so schmachvolles Ansinnen antwortet (dein Geld sei mit dir zum Verderben 8, 20). Auch später noch traf Simon, der Magier, mit Petrus zusammen,[1]) und daß er eine eigene Sekte gestiftet, werden wir an einem andern Orte sehen.

Im Jahre 44 war der Apostel Petrus von Herodes Agrippa in das Gefängniß geworfen; auch war der Tag seiner Hinrichtung bereits festgesetzt, als er wunderbar aus dem Gefängnisse errettet, und dem Gebete der Gläubigen geschenkt wurde. Ferner treffen wir den Apostel Petrus in Antiochien, wie schon aus dem Galaterbrief Kapitel III, 2, hervorgeht. Spätere Nachrichten fügen hinzu, daß der Apostel Petrus sieben Jahre lang in Antiochien geblieben, und daselbst ebenso lang Bischof gewesen sei. Origenes, Eusebius, Johannes Chrysostomus,[2]) und noch manche Andere führen dieß an, und im fünften Jahrhundert wird eben hierauf von den Päpsten der antiochenischen Kirche das Recht vindicirt, daß sie das Patriarchat über den Orient habe. Der erste Brief des Apostels Petrus an die Christen in Pontus, Cappadocien, Galatien, Asien u. s. w. ist aus Babylon geschrieben. Wenn wir nun zur Annahme berechtigt sein dürfen, daß der Apostel nur an solche schrieb, unter welchen er vorher das

[1]) „Ueber das dem Magier Simon unter der Regierung des Kaisers Claudius zu Rom errichtete Denkmal," von Kunstmann, Band 47 der Historisch-politischen Blätter. S. 538—545.

[2]) Chronic. Eusebii ed. Schoene 1866, in princip. Claudii. — Histor. eccles. 3, 22, 36. — Das Chronicon paschale setzt die erste Kirchengründung in Antiochia durch Petrus in das Jahr 36. — Joh. Chrys. sagt zu dem Volke von Antiochien (in inscriptionem Actor. II.): Haec est una etiam nostrae civitatis praerogativa dignitatis, quod principem apostolorum ab initio doctorem acceperit. — Sed cum eum doctorem accepissemus, non in perpetuum retinuimus, sed regiae civitati Romae illum concessimus (παρεχωρήσαμεν βασιλίδι Ῥώμῃ.) cf. Iren. adv. haer. 3, 1.

Evangelium mündlich verkündigt hatte, so war er auch in allen diesen Ländern, doch ist jene Annahme nicht so zuverlässig. So schrieb z. B. Paulus an die Römer, ehe er selbst in Rom gewesen, und an die Kolosser, nicht nur, ehe er dort gewesen, sondern auch, ohne jemals hingekommen zu sein. Doch berichtet uns Eusebius (Kircheng. 3, 1) aus Origenes, daß dieser sage, es scheine, daß Petrus in diesen Ländern gewesen sei, und er glaubt zu verstehen, daß Origenes dieß aus der Unterschrift des Petrinischen Briefes abgeleitet, weil nämlich der Brief an die Christen dieser Länder gerichtet gewesen.[1]) Hieronymus hingegen, in seinem Werke: de viris illustribus gibt die Anwesenheit des Apostels Petrus in diesen Ländern als eine wirkliche Thatsache an, und Epiphanius, welcher ebenfalls hierauf zu sprechen kommt, sagt sogar, Petrus sei wiederholt in diesen Gegenden gewesen. Hier ist es nun nicht mehr ein bloßer Schluß, auf den die Behauptung jener Anwesenheit gegründet wird, sondern eine förmliche historische Tradition. Auch haben sich in jenen Ländern mehrere örtliche Traditionen erhalten, z. B. daß Petrus in Sinope gewesen.[1])

Was aber Babylon betrifft, aus welchem der Petrinische Brief geschrieben ist, so nimmt beinahe die ganze alte Kirche an, daß darunter Rom zu verstehen sei. Es ist dieß aus innern Gründen sehr wahrscheinlich. Es ist offenbar, daß der Brief während der Neronischen Verfolgung geschrieben wurde, welche Verfolgung dem Petrus Veranlassung gab, auch die Christen anderer Gegenden auf die große Gefahr aufmerksam zu machen, welche jetzt wohl der ganzen Kirche drohen dürfte. Wie Petrus aber in Babylon selbst zu dieser Nachricht so schnell gekommen wäre, ist so leicht nicht zu begreifen. Auch ist Rom der Ort, aus welchem dieser Brief seinem Inhalte nach am vollständigsten erklärt werden kann. Daß er statt Rom Babylon nannte, hatte seinen guten Grund darin, weil hier die Neronische Verfolgung bereits ausgebrochen war. Aber daß **Petrus überhaupt in Rom gewesen**, ist in der neueren Zeit vielfach bestritten worden. Es gibt aber keine geschichtliche Thatsache, für welche sich

[1]) *Πέτρος δὲ ἐν Πόντῳ* etc. *κεκηρυχέναι* — *ἔοικεν* Origen. op. ed. Delarue II, 24. — Euseb. h. eccl. 3, 1. — Man beachte, daß Origenes sagt: „es scheint," weßwegen die positiven Aussagen der Spätern mit einiger Vorsicht aufzunehmen sind. — Hier. cap. 1 de vir. illustr.

so viele, so alte, so ganz sichere, und durchaus mit einander übereinstimmende Zeugnisse aufführen lassen, als für die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom. Nur aus einer wegen Partheiung hervorgegangenen Voreingenommenheit und also nur aus einem tiefen Vorurtheil läßt es sich überhaupt erklären, daß jemals diese Thatsache in Einspruch genommen wurde. Man kann aus der Heftigkeit, mit der sie bestritten wurde, schließen, daß das Gefühl von der Wahrheit derselben sich Jedermann aufdrang. Da man den Primat leugnen wollte, so sah man sich gezwungen, es ungewiß zu lassen, von welcher Kirche dieser Primat des Petrus aufgenommen und fortgesetzt worden sei. Daher dieser heftige, bis auf unsere Tage fortgesetzte Kampf gegen diese so feststehende geschichtliche Thatsache. Die geschichtlichen Beweise für die Thatsache sind so zahlreich, daß wir nur den einen und den andern davon aufführen wollen. [1])

---

[1]) Daß Petrus erster Bischof, wenigstens Gründer und Leiter der ersten aus Judenchristen bestehenden Gemeinde von Antiochien gewesen, unterliegt keinem Zweifel. Die Chronik des Eusebius (Eusebii chronicon. l. II, vol. II, ed. Alfr. Schoene, Berol. 1866) berichtet sogleich nach dem Regierungsantritte des Claudius, der am 25. Jan. 41 dem am 24. Jan. ermordeten Caligula folgte: nachdem Petrus, der Koriphäe, die erste Gemeinde in Antiochien gegründet (*πρώτην θεμελιώσας ἐκκλησίαν*), ging er nach Rom, um das Evangelium zu verkünden; nachdem er zuerst der Kirche in Antiochien vorgestanden, stand er auch der in Rom vor — bis zu seiner Vollendung (Syncell. 627, 7 aus Eusebius). — Die armenische, in unserm Jahrhundert aufgefundene Uebersetzung der Chronik reiht die Reise des Petrus nach Rom noch in die letzte Zeit des Caligula ein, und sagt: Petrus apostolus, cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur, ibique evangelium praedicat, et commoratur illic antistes ecclesiae annis viginti. Hieronymus, der ohne sichtbaren Grund in cap. 1 de viris illustrib. die Reise Petri nach Rom in das zweite Jahr des Claudius setzt, sagt in seiner Uebersetzung, vielmehr Paraphrase der Chronik des Eusebius: Petrus apostolus, cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset, (es heißt: *πρώτην ἐκκλησίαν*) Romam mittitur (es heißt: *ῥώμην ἄπεισι*), ubi evangelium praedicans 25 annos ejusdem urbis episcopus perseverat. In dem von Syncellus unzweifelhaft erhaltenen ächten Text des Eusebius ist von 20 oder 25 Jahren nicht die Rede. — Indeß bieten sich für jeden Zählenden die 25 Jahre von selbst dar. Wenn Petrus im Anfang der Regierung des Claudius nach Rom kam, und gegen Ende der Regierung des Nero vollendet wurde, (wie dasselbe Chronicon berichtet, und wie die frühestens im Jahre 64, 3½ Jahre vor dem Tode Nero's ausgebrochene erste Verfolgung der Christen annehmen läßt,) ergeben sich diese 25 Jahre

Eusebius führt (K.-G. 2, 25.) den Brief des Dionysius von Corinth an, der gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte,

---

von selbst, (entw. 41—66, oder nach Hieronymus 42—67). Es ist kein Unterschied, zu sagen, Petrus kam im Anfange des Claudius nach Rom, oder — er war 25 Jahre Bischof von Rom, wobei das letzte Jahr nicht vollendet zu sein braucht.

In Antiochien unterscheidet man mit Recht eine Gründung der judenchristlichen Gemeinde, welche Eusebius „die erste Gemeinde" von Antiochien nennt, und welche nach dem chronicon paschale im Jahre 36 gestiftet wurde, zu der sich Petrus ebenso begab, wie nach Samarien, und der heidenchristlichen, gegen das Jahr 39, deren Organisirung Paulus und Barnabas übernahmen. Gründer und Vorsteher jener ersten Gemeinde war Petrus. Daß die Apostelgeschichte dieß nicht besonders berichtet, liegt in ihrem Plane. Wie vieles Wichtige von Paulus hat sie nicht berichtet, was wir aus dessen Briefen erfahren? Wenn Evodius der erste für Antiochien ordinirte Bischof genannt wird, wie auch Linus der erste Bischof von Rom, so bezieht sich dieß einerseits auf die Ordinirung, auf die Einsetzung, andererseits auf die Nachfolge. Sie waren erste Bischöfe nach Petrus, welcher nicht eingesetzt, nicht ordinirt wurde.

Wir sind keineswegs gezwungen, anzunehmen, daß die Verfolgung durch König Agrippa, der im Jahre 44, im siebenten Jahre seiner Regierung starb, im Jahre 44, oder unmittelbar vor seinem Tode stattgefunden habe, weil Lucas den Tod desselben unmittelbar nach der Verfolgung erzählt. Petrus konnte, wenn seine Befreiung aus dem Gefängnisse im Jahre 41 oder 42 stattfand, noch in demselben Jahre nach Rom kommen. Lucas sagt von ihm: „Er ging hinaus und begab sich an einen andern Ort" (Ap.-G. 12, 17.); denn es war nicht rathsam, zu sagen, wohin, wie er auch am Schlusse der Apostelgeschichte nicht sagt, wohin sich der freigelassene Paulus begeben, nachdem er „aus dem Rachen des Löwen" erlöst worden.

Wir wissen aus Sueton, daß Claudius die Juden und Christen aus Rom verbannte (Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit, Claudius 25), und die Apostelgeschichte bestätigt dieß (18, 2). — Wir wissen aus Tacitus, daß im Jahre 52 die „Mathematici" aus Rom vertrieben werden sollten (de mathematicis Italia pellendis factum senatus consultum, atrox et irritum, Annal. 12, 52). Aus der Aehnlichkeit beider Verbannungen folgt noch nicht, daß sie gleichzeitig stattfanden. War dieß der Fall, so konnte Petrus noch im Jahre 52 dem Apostelconcil in Jerusalem anwohnen; denn die Annahme, dasselbe habe im Jahre 49 stattgefunden, ist eben auch nur eine Vermuthung. Sollte es aber vor der Vertreibung der Juden (und Christen, wozu Aquilas und Priscilla gehörten) stattgefunden haben, so ist kein Hinderniß, anzunehmen, daß Petrus vorher freiwillig Rom für eine Zeit lang verlassen habe. Denn nach dem im Jahre 44 erfolgten Tode des Agrippa war die Gefahr seines Aufenthaltes in Palästina hinweggefallen. Petrus ist der „einzig denkbare Gründer" der römischen Gemeinde (Döllinger, Kirche und Christenthum, S. 98). Der Katalog des Liberius setzt den

worin gesagt wird, daß Petrus von Corinth aus nach Rom gereist sei. — Nach Irenäus (adv. haeres. 3, 3.) ist die römische Kirche

---

Tod des Petrus in das Consulat des Nerva und Vestinus, welches mit dem Jahre 65 zusammenfällt, und nimmt 25 Jahre, 1 Monat, 9 Tage als Dauer seines römischen Pontifikates an, sowie den 29. Juni als Tag seines Todes. Darnach wäre Petrus am 20. Mai 40 nach Rom gekommen. Aber auch Orosius sagt (7, 6): Exordio regni Claudii Petrus apostolus Romam venit. Exinde Christiani Romae esse coeperunt. Wenn nach dem viel früheren Lactantius Petrus im Anfange der Regierung des Nero (cumque jam Nero imperaret, cap. 2 de mort. persecut.) nach Rom kam, so haben wir dieses von seiner zweiten römischen Reise zu verstehen.

Die Worte des Lactantius sind aber nicht, wie es bisher geschienen, das einzige positive Zeugniß seiner zweiten Ankunft in Rom, die sich sonst von selbst versteht, da er ja bei dem Apostelconcil anwesend war. Wir haben anderswo auf ein indirektes Zeugniß hingewiesen. Die Kirche feiert am 22. Februar das Fest der Stuhlfeier Petri in Antiochien, am 18. Januar aber das Fest der Stuhlfeier Petri in Rom. Das erste Fest heißt einfach: (Apud Antiochiam) Cathedra Petri, qua sedit Antiochiae; das andere aber heißt: Cathedra Petri, qua sedit primum Romae. Als Petrus von Antiochien wegging, oder nachdem er hinweggegangen war, setzte er den Evodius als seinen Nachfolger ein. Wenn er später wieder dahin kam, so kam er nicht als Bischof von Antiochien. Als er Rom verließ oder verlassen mußte, setzte er anstatt seiner keinen andern Bischof ein; aber nach seiner zweiten Ankunft nahm er wiederholten Besitz von seinem Stuhle; aber nur die erste, nicht die zweite Besitzergreifung wurde kirchlich gefeiert, weil es kein zweites Episcopat war. — Wir dürfen in ähnlicher Weise aus den Worten im ältesten römischen Martyrolog (genannt parvum Romanum Adonis) et primus ingressus apostoli Pauli in urbem Romam — schließen, daß der Apostel Paulus, wie Petrus, wenigstens zweimal nach Rom gekommen sei. Die Worte des Eusebius, daß Petrus „die erste Gemeinde" in Antiochien gegründet habe, haben schon Andere so erklärt, daß später von Paulus und Barnabas eine andere Gemeinde aus Heidenchristen gegründet worden. Das Chronicon paschale bezeugt noch ausdrücklich, daß Petrus damals von den Heiden sich ganz ferne gehalten habe, und wir begreifen dieß, da jene Reise nach Antiochien ohne Zweifel der Vision in Joppe und der Taufe des Cornelius vorangeht.

Die Frage nach dem Zwischenraume zwischen der Entfernung des Petrus von Rom und seiner zweiten Ankunft daselbst ist ihrer Natur nach eine offene. Wir gehören zu denen, welche seine Entfernung auf wenige Jahre beschränken möchten; d. h. wir möchten annehmen, daß er kurz vor dem Apostelconcil Rom verlassen, daß er aber auf die Kunde des am 13. Okt. 54 erfolgten Todes des Claudius wieder zu seiner Gemeinde nach Rom zurückgekehrt sei, worin wir durch die Worte des Lactantius: (Cum jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit) bestärkt

gegründet von den Aposteln Petrus und Paulus. Irenäus lebte aber im Abendlande selbst, und war von dieser Sache gut unterrichtet. Das Nämliche sagen auch Clemens von Alexandrien (bei Eusebius K.-G. 3, 15),. Tertullian (de praescription. c. 32), Cyprian in Mitte des dritten Jahrhunderts an vielen Stellen u. s. w. — Wir müssen hinzufügen, daß im ganzen christlichen Alterthum nicht ein einziges Zeugniß gegen die Anwesenheit Petri in Rom angeführt wird, und daß uns für diese Anwesenheit viele Hunderte von Zeugnissen von allen Seiten entgegenkommen. Im ganzen christlichen Alterthum stand es fest, daß Petrus in Rom gewesen, und daß die Bischöfe in Rom seine Nachfolger, und zwar seine Nachfolger als des Hauptes der Apostel gewesen seien. Gegen eine solche Thatsache kann man sophistisch streiten, wenn man dagegen streiten will, aber Gründe wird man dagegen niemals anführen können.

Eine andere Frage ist aber die: Wann ist Petrus nach Rom gekommen, und wie lange ist er daselbst geblieben? Die älteste geschichtliche Ueberlieferung hievon sagt nun, daß Petrus unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen, und daß er gegen fünfundzwanzig Jahre Bischof von Rom gewesen sei. Demnach, wenn wir

---

werden. — Die Schriftsteller, welche gegen Petri Aufenthalt in Rom geschrieben, verzeichnet bei J. G. Walch, bibliotheca theologica selecta tom. III, p. 457 sq. — P. F. Foggini: De Romano divi Petri itinere et episcopat. ejusque antiquiss. imaginibus exercitationes historicae. Flor. 1741 (dagegen: J. C. Leo: Comm. de Petri itinere et episcopatu, a Foggin. nuper vindicato. Lpz. 1743). — Cortesius, de romano itinere gestisque principis Apostolorum. Romae 1770. — J. G. Herbst: Ueber den Aufenthalt Petri zu Rom in Tübg. Theolog. Quartalschrift 1820. S. 567—626. — Die letzten Reisen und Schicksale des Apostels Petrus und Paulus nach Clemens von Rom und Dionys von Corinth, das. 1830. S. 621—648. — Stenglein: Ueber den 25jährigen Episcopat des heiligen Petrus in Rom, das. 1840. S. 231—281, 425—463 (mit reicher Literatur). — Windischmann, Vindiciae Petrinae, Ratisbon. 1836. — Origines de l'église Romaine par les membres de la Comm. de Solesmes. Par. 1836. — Ginzel in Pletz: Theolog. Zeitschr. Jahrg. XI. — Ueber Petri Antiochenisches Episcopat in Bonner Zeitsch. für Philosophie u. kath. Theologie. Heft 66. S. 161. — Hagemann, die römische Kirche. Freib. 1861. — Döllinger: Christenthum u. Kirche. S. 95—103. — Fr. Kunstmann: Der Episcopat des Apostels Petrus zu Rom nach dem ältesten Verzeichnisse der römischen Kirche in Historisch-politisch. Blätter 40, S. 585—599.

annehmen, daß Petrus im Jahre 67 oder 68 den Martyrtod gelitten, (denn in das eine oder andere dieser beiden Jahre fällt sein Martyrthum) und wenn wir die fünfundzwanzig Jahre rückwärts nehmen, so fällt seine Reise nach Rom in das Jahr 42 oder 43. Dagegen wird aber gesagt, daß die Ankunft Petri in diesem Jahre zu Rom unmöglich sei, denn im Jahre 44 sei er ja in Jerusalem gewesen, und der Apostelgeschichte zufolge gefangen genommen, und auf wunderbare Weise befreit worden. Ferner sei er sieben Jahre lang in Antiochien und dann im Jahre 52 auf der apostolischen Versammlung in Jerusalem gewesen. Ueberdieß wird gesagt, Paulus habe seinen Brief an die Römer im Jahre 60 geschrieben und er, der in diesem Briefe so viele Einwohner Rom's grüsse, grüsse doch den Petrus nicht; und dann, als Paulus selbst nach Rom kam, habe er auch mehrere Briefe aus Rom geschrieben, und in keinem derselben werde Petrus erwähnt, also könne Petrus nicht vor der Befreiung des Apostels Paulus aus der Gefangenschaft nach Rom gekommen sein.

Man kann nicht läugnen, daß in diesen Argumenten sehr viel Scheinbares liegt; ungeachtet derselben kann aber die historische Ueberlieferung noch stehen bleiben: Nämlich so: Der Apostel Petrus kam nach Rom im Jahre 42 oder 43, gründete und befestigte daselbst die Kirche, vergrößerte die Gemeinde, gab ihr einen Nachfolger, oder vielmehr einen Stellvertreter, und reiste dann wieder in den Orient zurück, wo sehr wichtige Angelegenheiten verhandelt wurden, die seine Gegenwart erheischten. Man kann kaum annehmen, daß nach Rom, diese erste Stadt des römischen Reiches und der Welt, erst so spät ein eigentlicher Apostel gekommen sei. Dagegen ist es sehr begreiflich, daß Petrus nach seiner Ankunft in Rom keineswegs für immer und unausgesetzt daselbst bleiben konnte; er gehörte ja der ganzen Kirche an, und seine Gegenwart war an vielen Orten nöthig. Eusebius sagt ausdrücklich (h. eccl. 2, 14.), unter der Regierung des Claudius kam auch Petrus nach Rom; er sagt nicht, es gehe die Sage oder das Gerücht, sondern er führt die Ankunft Petri als etwas Sicheres an; man muß den Eusebius schlecht kennen, wenn man meint, er habe diese Sache ohne sichere historische Nachrichten so erzählt. Hieronymus berichtet (de vir. illustr. 1 [1]), Petrus sei fünfundzwanzig

[1]) Ebenso in der Paraphrase der Chronik des Eusebius. — Das Paschale

Jahre in Rom gewesen, welche Aussage ganz mit der des Eusebius zusammenstimmt, indem nach dieser Berechnung die Ankunft des Petrus in Rom in die Zeit der Regierung des Kaisers Claudius fällt. Es ist zu beachten, daß Hieronymus nicht blos den Eusebius vor sich hatte, und Eusebius sagt nicht fünfundzwanzig Jahre, sondern blos: unter der Regierung des Claudius. Wenn also Hieronymus die Zahl so bestimmt angibt, so muß er noch andere Nachrichten gehabt haben. — Seit dem Jahre 354 war in Rom die bestimmte Rechnung, wie wir aus dem Paschale wissen, daß Petrus fünfundzwanzig Jahre Vorsteher der römischen Kirche gewesen. Dieß Paschale ist in Betreff seiner Quellen unabhängig von der Nachricht des Eusebius. Wohl hat man gesagt, aus dem Eusebius sei diese Berechnung in das Paschale gekommen, allein die Chronik des Eusebius wurde erst später den Abendländern bekannt; nnd die Uebersetzung des heiligen Hieronymus fällt in weit jüngere Jahre. Somit müssen wir annehmen, daß sowohl Eusebius, als Hieronymus, als auch das römische Paschale aus besonderen historischen Quellen geschöpft haben, daß somit die Annahme, Petrus sei im Jahre 42 oder 43 in Rom gewesen, keineswegs auf einer Nachricht allein, sondern auf einer übereinstimmenden mehrfachen beruht. An sich wohl liegt nicht so viel daran, ob Petrus fünfundzwanzig oder nur fünf Jahre in Rom gewesen, aber wenn wir historisch genau sein wollen, so können wir es gewiß nicht über uns bringen, eine so bestimmte Nachricht wie die von der Reise des Petrus unter Claudius, wegen anderer Schwierigkeiten, die leicht noch beseitigt werden, aufzugeben. Es scheint ungeachtet derselben festzustehen, daß Petrus schon unter Claudius in Rom gewesen. Petrus wurde — im Jahre 67 oder 68 — in Rom gekreuzigt, welche Strafe uns gar nicht befremden darf, da sie noch lange nach Christus in Gebrauch war, und wir sie vielfach bei den Christenverfolgungen finden. Wenn hinzugesetzt wird, daß Petrus kopfunterwärts gekreuzigt worden, so ist dieß keineswegs ohne Analogie; auch hierüber finden wir Manches in den Martyrgeschichten, und namentlich, daß

---

ist vielmehr der sog. Catalogus Liberianus, oder das älteste Papstverzeichniß bis auf Papst Liberius. — S. den Nachweis bei Döllinger, daß und warum die zwei Jahrhunderte älteren Papstverzeichnisse der Griechen zuverlässiger seien, als die der Lateiner (Christenthum u. Kirche. S. 315—329).

zur Schärfung der Strafe diese Richtung des Körpers verfügt worden sei.[1])

Der Apostel Paulus erlitt ungefähr um die gleiche Zeit mit Petrus den Martyrtod unter Kaiser Nero.

Von dem heiligen Johannes, Jacobus und den übrigen Aposteln.

Den Apostel Johannes finden wir unmittelbar nach dem Pfingstfeste schon mit dem Apostel Petrus in hervorragender Thätigkeit und Stellung (Ap.-G. Cap. 3, 4 und 8). Nachher tritt er in den Hintergrund, wenigstens nimmt die Apostelgeschichte nur noch sehr wenige Rücksicht auf ihn. Er wird vom Apostel Paulus, wie Jacobus ebenfalls, eine Säule der Kirche genannt (Gal. 2, 9), woraus wir schließen dürfen, daß er beständig in großer Wirksamkeit für diese Kirche begriffen gewesen. Um die Zeit der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich um einige Jahre früher, begab sich Johannes nach Kleinasien, und wirkte vorzugsweise zu Ephesus, und in einem sehr weiten Kreise. Er war hier einer der Hauptstützpunkte für die Kirche. Nicht nur durch sein lebendiges Wort, sondern auch durch seine Schriften ist er für die ganze spätere Zeit höchst bedeutungsvoll geworden. Gegen Ausgang des ersten Jahrhunderts unter Kaiser Domitian warf der Verfolger sein Auge auch auf Johannes. Er wurde, wie uns Tertullian in seinem Buche: de praescription. haer. c. 36 erzählt, nach Rom berufen, und zum Tode in siedendem Oel verurtheilt; aber er trat unversehrt aus ihm hervor, und wurde, was wir auch aus andern Quellen wissen, nach Patmos verwiesen. Doch durfte er ohne Zweifel von Patmos nach Ephesus zurückkehren, wo er um das Jahr 101 starb. Von ihm haben wir das Evangelium, die geheime Offenbarung, und drei Briefe.

Sein Evangelium scheint sich zu den Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas so zu verhalten: Diese drei wollten durch Darstellung des Lebens Jesu den Beweis liefern, daß Jesus wahrhaft der Messias sei. Johannes aber wollte nicht nur dieß beweisen, sondern auch zugleich näher angeben, worin das Wesen des erschie-

[1]) In einer gleichzeitig erschein. Abhandl. sucht der Herausg. näher nachzuweisen, daß die erste Reise Petri i. d. J. 41, sein Tod i. d. J. 65 (29. Juni) falle.

nenen Messias bestehe. Es waren ganz besondere Zeitumstände, welche ihn dazu aufforderten, gerade diese Seite aus dem Leben des Herrn besonders hervorzuheben. Judaisirende Sekten, gegen welche schon Paulus so viel zu kämpfen gehabt, waren noch immer thätig; und was unter Paulus im Keime in denselben gelegen, das trat in immer bestimmteren und umgrenzteren Gestalten hervor. Johannes richtete gerade gegen diese Sekten sein Evangelium, wie uns eine bestimmte Tradition versichert. Man hat gesagt, die Annahme sei unwürdig, daß Johannes bei seinem Evangelium eine polemische Rücksicht gehabt habe; allein, was ist wohl würdiger, als dem Irrthum gegenüber die Wahrheit hervorzuheben? Dieses Evangelium des heiligen Johannes beginnt schon von der Erhabenheit und Majestät (des Herrn). Schon im Eingang desselben wird sein ganzer Inhalt in kurzen, aber wichtigen und bedeutungsvollen Worten angegeben.

„Im Anfang, heißt es, war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“ Hiemit ist schon die Ewigkeit des Erlösers, seine Gottheit und seine Persönlichkeit zugleich ausgesprochen; er wird da bezeichnet als das schöpferische Prinzip aller Wesen außer Gott; durch ihn ist Alles geschaffen, heißt es, und nichts ist, was durch ihn nicht geschaffen wäre. Sofort bezeichnet Johannes den Erlöser als denjenigen, welcher die absolute Quelle aller Wahrheit, Heiligkeit, aller Seligkeit ist. Denn alles Das liegt in dem weit umfassenden Ausdruck: „Er war das Leben und das Licht der Menschen.“ Auch die Menschheit in ihrem gefallenen Zustand wird in einem großen Bilde geschildert; sie war — Finsterniß. Das Licht leuchtete; aber die Finsternisse nahmen das Licht nicht auf. Dieser Ausdruck „Finsterniß“ bezeichnet die gefallene Menschheit ebenso sehr von der Seite, daß die erkennenden Kräfte derselben in tiefes Dunkel gehüllt seien, als daß der Wille verkehrten Bestrebungen sich hingegeben habe. Aus dieser Finsterniß, in welche die Menschheit eingehüllt war, sollte sie durch den, der von Anfang an war, und bei Gott war, und Gott selbst war, befreit werden; denn:

„Das Wort ist Fleisch geworden,“ und es wurde den Menschen die Macht ertheilt, Söhne Gottes zu werden; aber nur in der Art, daß nicht diejenigen, welche aus dem Fleische und aus dem Willen des Mannes, sondern die aus Gott geboren sind, Söhne Gottes

werden. Die natürliche Zeugung des Menschen ist eine Zeugung für den Tod. Es ist daher eine neue Schöpfung, eine neue Geburt, durch göttliche Kraft gewirkt, nothwendig, um Kinder Gottes zu werden.

Derjenige, der vom Anfange an die Welt geschaffen, der ist es auch, der sie umschafft, neuschafft, und verwandelt, und er allein ist im Stande, dieß zu thun; es ist aber in dieser letzten Stelle zugleich auch besondere Rücksicht auf die Judaisten genommen; denn aus der Abstammung aus Fleisch und Blut beurtheilten sie vorzugsweise die Würdigkeit, aufgenommen zu werden in die Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Sie verlangten, daß alle durch Uebernahme des mosaischen Gesetzes auch auf die äußerliche Weise Söhne Abrahams würden. Dagegen sagt nun Johannes: Nicht Fleisch und Blut, nicht die Geburt aus Fleisch und Blut, sondern die Geburt aus Gott ist es, was hier entscheidet. Die ganze Darstellung, welche zugleich von dem göttlichen Charakter des Erlösers gegeben wird, ist vorzugsweise gegen die niedern und gemeinen Ansichten gerichtet, denen sich die Judaisten allmälig hingegeben hatten; insbesondere gegen die ganz dürftige Auffassung des Evangeliums und seines Stifters.[1])

---

[1]) Polyc. ap. Euseb. 4, 14. — Tertull. l. c. cap. 36. — Irenaeus adv. haeres. 1, 9. 2, 22 (permansit — usque ad Trajani tempora); idem 3, 1, 3, 11, 16. 5, 30. — Fragm. epist. ad Florinum. — Clemens Alexandr. apud Euseb. 3, 23 (aus cap. 42 quis dives salvab.?). — Origenes ex t. 3 in Genesim apud Euseb. h. e. 3, 1 (Ephesi tandem obiit). — Homil. I. in Genes. vert. Rufino, hom. 7 in Josue. Comment. in Matth. t. 10 et 16 (in Patmum insulam releg.) Comm. in Joannem. t. 1, 5, 10. — Epiphan. haer. 51, 12, 18 (sagt irrig, daß Joh. unter Claudius verbannt worden), — haer. 69, 23. Bei Joh. Chrysostomus werden die früheren Berichte wiederholt, wie von den Späteren. Hieron. I, 14, 26. adv. Jovinian. — Proeminm et cap. 20, 23 in Joann.; C. in Galat. 6. Nach Augustin. quaestion. Evangel. 2, 37. 39 soll er an die Parther geschrieben haben. — J. Flor. Hammerschmid: Discipulus, quem diligebat Jesus, s. Joannes Evangelista in vita, morte, encomiis, miraculis etc. propositus. Prag 1699. — Cp. L. Obbarius: Diss. de temperamento Joannis apost. cholerico. Goett. 1738. — J. W. Schmid: Pr. de Joanne a Jesu dilecto. Jena 1795. — J. W. B. Rußwurm: Johannes der Donnerer. Stendal 1806. — Wilib. Grimm, de Joanneae Christologiae indole Paulinae comparata. C. 1833. K. M. Ludw. Köster: Der Apostel Johannes nach der Entstehung, Fortbildung und Vollendung seines christlichen Lebens dargestellt. Leipz. 1838. — C. Frommann: Der johanneische Lehrbegriff in seinem

Der Apostel Jakobus, mit dem Beinamen der Bruder, d. h. der Verwandte des Herrn dem Fleische nach, wurde von den Aposteln zum Bischofe von Jerusalem eingesetzt. In Jerusalem war allerdings ein Mann von ganz besonderer Festigkeit nöthig. Beim lokalen Ausgangspunkte des Christenthums, wo so viele Stürme nothwendig über die Gläubigen hereindringen mußten, bedurfte es eines Mannes, wie Jakobus. Er stand auch bei den Juden in solcher Hochachtung, daß sie ihm den Beinamen des Gerechten nicht versagen konnten. Gleichwohl wurde auch er um das Jahr 62 ein Opfer ihrer Wuth gegen das Christenthum. Es ist dieß derselbe Jakobus, der Alphäide, von dem wir auch noch einen Brief haben, einen sehr schönen, inhaltsreichen, und blühend geschriebenen Brief. Es haben sich in den neuern Zeiten mannigfache verwundernde Ansichten in Betreff dieses Briefes geltend gemacht; er wurde sogar als ein unächter verworfen, den man gänzlich aus dem Kanon ausstossen müsse; von Andern wurde wenigstens gesagt, daß dieser Brief in einem sehr entschiedenen Gegensatz gegen Paulus geschrieben sei, vielleicht gar zur Widerlegung dieses Apostels. Denn Paulus empfahl vorzugsweise und vor Allem den Glauben, Jakobus aber die Werke, und dieser wage sogar zu sagen, der Glaube ohne die Werke sei todt. Es läßt sich kaum läugnen, daß der Brief des Jacobus mit Rücksichtnahme auf den Apostel Paulus geschrieben worden; allein nicht den Apostel wollte er widerlegen, sondern diejenigen, welche den Apostel nicht verstanden haben. Allerdings enthält sein Brief Berichtigungen, aber nicht des Apostels Paulus, sondern seiner falschen, sinnlichen und fleischlichen Erklärer. Der Brief des Jakobus ist eine authentische Interpretation der Briefe Pauli, als von einem Apostel ebenfalls ausgegangen; er ist daher sehr geeignet, denjenigen, welche den Paulus zu mißverstehen geneigt sind, als eine Leuchte zu dienen, wenn sie wollen. Der Apostel Jacobus vertheidigte vorzugsweise, und legte ein besonderes Gewicht auf die Thaten und auf die Freiheit des Menschen. Der Apostel Paulus aber war durch seine ganze Stellung und durch seinen Wirkungskreis genöthigt, auf den Glauben und die Gnade, auf die

---

Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre dargestellt. Leipz. 1839. — Johannes, der Apostel und Prophet, bei Pressensé, II. Thl. S. 193—226. — Döllinger: Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung. S. 113—128.

Anerkennung der Gnade vorzugsweise zu bringen. Denn er arbeitete hauptsächlich dahin, erst das Evangelium in die Gemüther einzuführen, was nur durch den Glauben geschieht; er arbeitete hauptsächlich dahin, die unendliche Gnade und Barmherzigkeit, die dem Menschengeschlechte in Jesus Christus geworden ist, in die Herzen der Menschen einzuführen, Jakobus aber schreibt an solche, welche zwar glaubten, deren Glaube aber eitel und nichtig war, unter denen es wenigstens Manche gab, die es bei dem bloßen Glauben bewenden ließen, und diesen sagte er dann: Wenn der Glaube sich nicht vollendet in guten Werken, so ist er todt (2, 26). Denjenigen gegenüber, welche Alles der alleinigen Wirksamkeit Gottes — auch in ethischer Beziehung — zuschrieben, sagte er, daß der Mensch frei sei, daß er als solcher Urheber des Bösen und Mitwirker des Guten sei. Man hat gesagt, der Brief des Jacobus sei vorzugsweise das Dokument der katholischen Kirche. Dieß ist wohl denen gegenüber der Fall, welche den Apostel Paulus nicht verstehen wollen; aber das läßt sich bestimmt nachweisen, daß bei ihm nichts Anderes gelehrt wird, als was auch Jacobus in seinem Briefe sagt, und daß die vollkommene Harmonie zwischen beiden stattfindet. Daher wurde Paulus in der Kirche immer auf gleiche Weise verehrt, wie Jacobus, und nicht einer mehr als der andere. [1])

---

[1]) Jos. Antiq. 20, 9. 1. und Orig. darüber t. 10 C. in Matth. — Hegesip. ap. Euseb. 2, 23. — Clemens Alex. ap. Euseb. 2, 1. — Orig. in Matthaeum, t. 13. — Euseb. passim 1, 12. — 2, 1, 23. — 3, 5, 7, 11, 22, 25. — 4, 5, 22. — 6. 14. — 7, 18 (sein Bischofsstuhl noch aufbewahrt, wie der des Petrus, Markus u. a.). — Die Meinung, daß es drei Jakobus gegeben, den Zebedaiden, den Alphäiden, und den Jacobus, Bruder des Herrn, vertheidigt von Fr. Zaccaria; dissertat. ad histor. ecclesiast. pertinent. Fulgin. 1781. t. I. — Diese Ansicht findet in den „apostol. Constitutionen" (aus dem 4. Jahrhundert) eine Hauptstütze (2, 55; 6, 16; 8, 46). — „Die Angabe, Jacobus sei gleichfalls ein Sohn Joseph's genannt worden, verhüllte die Thatsache, daß Joseph Adoptiv- oder Pflegevater seiner Neffen nach dem Tode seines Bruders war." (Döllinger, Chr. u. K. S. 105.) — J. M. Faber: Pr. Eusebianae de Jacobo fratre Jesu narrationis partes quaedam explicantur. Ans. 1793. — F. H. Kern, der Brief Jacobi untersucht und erklärt. Tüb. 1838. — Schleyer, die Leser des Briefes Jacobi, sein Lehrgehalt und dessen Verhältniß zu der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung, in Freib. Zeitschr. für Theologie, Bd. IX, S. 11—65. — cf. über die Brüder Jesu — Kuhn in Jahrbücher für Theologie

Von den übrigen Aposteln[1]) wissen wir fast nichts zu erzählen. Der andere Jacobus, der Bruder Johannes des Evangelisten, der Zebedaide, wurde schon im Jahre 44, in welchem auch Petrus von Herodes Agrippa den Juden geopfert

---

und christl. Philosophie. 1834. Heft 1. — F. Koessing, de anno, quo mortem obierit Jacobus frater Domini. 4°. Heidelb. 1857. — Ders.: das christl. Gesetz. Ueb. Jacobus II, 8—12. Heidelb. 1862.

[1]) Andreas predigte in Scythien, Thracien und Griechenland, Origenes ap. Euseb. 3, 1. — K. Cp. Woog: presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio S. Andreae epistola encyclica, graece nunc primum ex cod. Bibl. Bodlei. edita, lat. versa, notisque et dissertationibus illustrata. Lips. 1749. — ap. Gallandi, Venet. 1765, T, I, pag. 143 nur die alte lateinische Version, aber mit gutem Commentar. (eine neue Ausgabe des stark interpolirten Urtextes ist von C. Tischendorf: „Acta apostolorum apocrypha." Lips. 1851. p. 105—131. Abdruck ap. Migne Ser. graeca 2, 1218—1248.) — Diesem später interpolirten Bericht sind wohl die ächten Nachrichten zu Grunde gelegen; jedenfalls wurde von Anfang der Kirche an in allen Liturgien das Martyrium des Andreas — aus diesen Akten aufgenommen. — Andr. de Saussay: Andreas, frater Simonis Petri, seu de gloria Andreae apostoli. Par. 1646. fol. — J. Flor. Hammerschmid: Cruciger apostolicus, i. e. sct. Andreas in vita, morte, martyrio, miraculis, encomiis etc. descriptus. Prag 1699. 4°. — Der Apostel Matthäus, der Verfasser des Evangeliums, soll in Arabien gepredigt haben (Eus. h. eccl. 3, 24), nachdem er vorher den Juden gepredigt. Marius At. Mars. Columna: de vita et gestis Matthaei ejusque corporis in Salernitanam urbem translatione. Neapol. 1580. — J. F. Frisch: Dissertatio de Levi cum Matthaeo non confundendo. Leipz. 1746. — Er habe ein Leben strengster Enthaltsamkeit geführt und kein Fleisch genossen (Clem. Alexandr. paedag. 2, 1). — Bartholomäus wirkte in Indien, d. i. wohl im südlichen Arabien. Hundert Jahre später fand Pantänus das aramäische Evangelium des Matthäus, das Bartholomäus dahin gebracht, (Euseb. 5, 10): J. N. Nahr: Diss. phil. de Nathanaele apost. a Bartholomaeo non diverso. Leipz. 1740. — Fabr. Pignatelli: De apostolatu Nathanaël Bartholomaei. Par. 1660. — Fl. Dini diss. histor. crit. de translat. et colloc. corporis s. Bartholomaei Romae in insula Lycaonia seu vindiciae breviarii romani adv. dissert. Marii Viperae aliorumque. Vened. 1701 (über die Streitfrage, ob seine Reliquien in Rom, oder noch in Benevent seien). — Tischendorf hat in der Acta apostolorum apocrypha zuerst das griechische „Martyrium Bartholomaei" edirt aus einem Venetianer Codex S. 243—260; die Ausmittelung des historischen Gehaltes in diesem und den übrigen sog. Apocrypha muß der Zukunft überlassen werden. — Thomas soll in Parthien gewirkt haben, wie Origenes sagt (ap. Euseb. 3, 1). Die sog. Acta Thomae dienten besonders den Manichäern (Tischendorf, 190—234). Die „Consummatio Thomae"

werden sollte, wirklich deren Wuth geschlachtet. Er wurde hier aus diesem Leben hinweggenommen, ohne daß er eigentlich die große ausgedehnte, in weiten Kreisen sich bewegende apostolische Thätigkeit entfalten konnte.

In Bezug auf die übrigen Apostel sollen wir deßwegen keine geringe Meinung hegen, weil wir nur wenig und Unzuverlässiges von ihnen wissen. Diese Apostel, welche in alle Welt ausgingen, nach Scythien, Indien, Persien, Parthien, Aethiopien u. s. w. wirkten abgesondert von dem Schauplatz, wo vorzugsweise die apostolische Thätigkeit war. Indem daher ihr Wirken nicht ein zusammenhängendes Ganzes mit dem (uns bekannteren) Wirken der übrigen Apostel dar-

---

gab Tischendorf zuerst aus einem Pariser Codex des 11. Jahrh. heraus. — Ebenso die Akten des Judas Thaddäus oder Lebbäus (Euseb. 1, 13. 2, 1; Hieron. in Matth. c. 10). Nach Clemens Alexandr. sandte der Apostel Thomas einen (andern) Thaddäus zu dem Könige Abgar von Edessa. Ueber die von ihm mitgetheilten „Acta Thaddaei" urtheilt Tischendorf: Haec acta Th. a nobis nunc primum edita propterea luce digna videbantur, quoniam nihil fere continent, quin ad apocryphas easque antiquas de apostolis traditiones pertineat; quid quod — nonnihil ab Eusebio ita differt, ut ex antiquissimo aliquo fonte haustum videri possit.

Simon Zelotes, Bruder des Jacobus (des Jüngern) und Judas Thaddäus soll in den Orient gereist sein. — Philippus aus Bethsaida, zu unterscheiden von dem Diacon Philippus, lehrte in Phrygien, und liegt begraben zu Hierapolis. Polycrates, Bischof dieser Stadt, bezeugt, daß seine drei Töchter sich der Prophetengabe erfreut (Euseb. 3, 30, 37. 5, 24.). Auch von den „Acta" oder „Peregrinationes" Philippi apostoli findet sich die Editio princeps bei Tischendorf (75—94); sie sind mit vielen andern speziell von Gelasius I. verworfen (Andr. Thiel: De decretali Gelasii Papae de recipiendis et non recipiendis libris etc. edid. Potter, Braunsb. 1866). Ueber die Predigt des Matthias wird Nichts berichtet (Iren. 1, 31. — Clemens Alex. Strom. 183, 187, 318, 325. — Euseb. 3, 25, 29.) [ein Ausspruch desselben] 39. — Flor. Hammerschmid: Senator apostolicus, 11 apost. annumeratus, s. Mathias apostolus. Prag 1700).

Von sämmtlichen Aposteln sollen nur drei, Andreas, Philippus und Johannes, die Zerstörung Jerusalems erlebt haben. — Thomas, Matthäus, Philippus und Matthias sollen eines natürlichen Todes gestorben sein. — Nur die Gräber von vier Aposteln, Petrus, Paulus, Johannes und Thomas (in Edessa) kannte man noch im vierten Jahrhundert (Chrysost. in Hebr. hom. 26 bei Döllinger l. c. 140). In der erwähnten Abhandlung sucht der Herausgeber zu zeigen, daß Jakobus, der Aeltere, am 12. April des Jahres 41 Martyrer geworden.

stellt, gewahrte man es auch nicht so, und es fand sich Niemand, der ihre Arbeiten aufgezeichnet hätte. Ueberdieß ist zu bemerken, daß von der Empfänglichkeit derjenigen, unter welchen sie wirkten, natürlich sehr viel, ja Alles abhing. Die große Kraft, die sie gezeigt, das große Geschick, das sie in der Predigt des Evangeliums bewiesen, alle Kunst und Ausdauer, die sie entwickelt haben, alle Wunder, die Gott durch sie wirkte, fanden wahrscheinlich keinen fruchtbaren und ergiebigen Boden, und so brachte auch die große Kraft, die in ihnen vorhanden war, keine derselben entsprechende Wirkung hervor; die Geschichte aber zeichnet nur dasjenige auf, was eine große Reihe von Wirkungen hervorbringt, was eine Kette bedeutungsvoller Erscheinungen darbietet. Da nun die Völker, unter welchen die Apostel wirkten, noch nicht für das Evangelium empfänglich waren, so nützte auch Alles nichts, was sie unter denselben gewirkt hatten. Manche von ihnen zogen sich auch nach weiten Missionsreisen wieder in jenes Gebiet zurück, welches vor der Hand der eigentliche wirksame Schauplatz der Geschichte war, wie z. B. Andreas, welcher noch nach Griechenland kam, und in Paträ den Tod am Kreuze starb. Von den übrigen Aposteln ist es mühsam, auch nur die ganz fragmentarischen Nachrichten zu sammeln und zu sichten, die als Sagen zerstreut, da und dort bei Eusebius und manchen andern alten Schriftstellern noch gefunden werden.

Die Apostel aber wirkten nicht bloß selbst, sondern sie hinterließen noch einen großen Kreis herrlicher Schüler, besonders war es der Apostel Paulus, der eine sehr große Anziehungskraft auf Jünglinge und junge Männer ausübte, und der sie zu seinen theuersten Schülern heranzubilden verstand, zu Schülern, die ganz in seinen Geist eingingen und die mit derselben Aufopferung, wie er, ihr Leben der Verbreitung des Evangeliums widmeten.

Marcus und Lucas, dann Timotheus und Titus, an welche er Briefe schrieb, die noch auf uns gekommen, sowie Silvanus oder Silas, und noch viele andere, welche im Römerbriefe Cap. 16 genannt werden, alle diese waren vorzugsweise von ihm herangebildet worden.[1])

---

[1]) Marcus (Eus. 2, 16, 24. 3, 24, 39. 5, 8. 6, 14, 25). — Im Jahre 62 folgte ihm Annianus als zweiter Bischof von Alexandrien. — Ueber des Lucas

Er fesselte an sich auch die Gemeinden, die er gegründet, daß sie alle wie eine Seele und ein Herz mit ihm erscheinen. Markus ist darum noch für uns merkwürdig, weil durch ihn die christliche Gemeinde in Alexandrien gegründet wurde.

So waren denn die größten Städte im großen Umfange des römischen Reiches entweder von den Aposteln unmittelbar, oder doch von ihren ausgezeichnetsten Schülern wenigstens dem Anfange nach für das Evangelium und für die christliche Kirche gewonnen. In allen diesen Städten befanden sich bereits zur apostolischen Zeit ansehnliche und blühende Gemeinden. Ueberhaupt finden wir, wenn wir die apostolische Thätigkeit näher durchschauen, den Plan, sich vorzugsweise in den größern Städten niederzulassen, hier recht feste Halt- und Mittelpunkte für die christliche Kirche zu gewinnen, und von diesen Mittelpunkten aus in unzähligen Radien auf die weiten Strecken der umliegenden Länder einzuwirken. Daher wir auch kaum irgendeine bedeutende Stadt im römischen Reich um das mittelländische Meer finden, wo nicht schon zu den apostolischen Zeiten christliche Kirchen vorhanden gewesen wären.

§. 6. Betrachtungen über das Heidenthum.

Während der Lebenszeit der Apostel war es vorzugsweise der Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum, welcher Veranlassung zu den wichtigsten Erörterungen gab, und die eigentliche Seele der Geschichte geblieben ist. Erst nach dem Tode namentlich der Apostel Petrus und Paulus im Jahre 67 oder 68, und wenn wir wollen, nach der nur wenige Jahre darauf erfolgten Zerstörung von

---

spätere Schicksale erfahren wir Nichts: J. A. Koehler, Lucas Evangel. diss. histor. descript. Lpz. 1698. — J. D. Winkler, diss. de Luca Evang., medico. Lpz. 1736. — B. G. Clauswitz, diss. de Luca evang., medico. Halle 1740. — D. M. Manni, del vero pittore Luca. Florent. 1764. Ueber das Ganze cf. Tillemont, mémoires, t. I et II. — M. Florin, de vitis 4 Evangelistarum, Francf. 1707. — A. Sandini: histor. apostol. ex antiquis monumentis collecta. Pad. 1731. — J. F. Cotta, Kirchenhistorie des N. T. 1768 sq. 1. Thl. S. 520 flg. — Joh. A. Stark, Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. Berl. 1779 (3 Bde.) 2. Bd. S. 433. — Stolberg, Geschichte d. Religion Jesu, VI, 148. — Lange, II, 416 flg. — Pressensé, II, 44 flg.

Jerusalem nahm die Geschichte eine Wendung, und das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum, vielmehr der Kampf gegen das Heidenthum begann. Was aus den Juden für das Reich Gottes nur immer zu gewinnen war, hatte der Herr an sich gezogen. Die übrige verdorrte und ausgetrocknete Masse verstockte in sich selbst, und wurde daher auch sich selbst überlassen. Das Christenthum, welches sich schon unter den Aposteln besonders durch Paulus den Heiden zugewendet, und unter denselben den erfreulichsten Eingang gefunden hatte, wandte sich von nun an ausschließlich an die Heiden, um alle empfänglichen Gemüther unter denselben gleichfalls in seine Mitte aufzunehmen. Um die Geschichte des Wirkens des Christenthums unter dem Heidenthum zu verstehen, um auf der einen Seite zu begreifen, wie es so freudig aufgenommen, anderntheils aber doch wieder abgestossen wurde, entsteht für uns zuerst die Frage, wie wir

das Heidenthum selbst

zu betrachten haben. Wenn wir uns hierin gehörig unterrichten wollen, so ist es nöthig, uns vor Allem gegen zwei sich entgegenstehende Extreme in den Ansichten zu verwahren. Eine Ansicht von dem Heidenthum, welcher wir unter den Sekten des zweiten und dritten Jahrhunderts schon begegnen werden, und welche dann im sechszehnten Jahrhundert wieder aufgefrischt wurde, betrachtet das Heidenthum und die Menschen im Heidenthum als durch und durch diabolisch, weil der Mensch selbst alles Gottverwandten, alles Gottebenbildlichen beraubt gewesen. Wollten wir uns eine solche Ansicht vom Heidenthum gefallen lassen, dann wäre es nicht zu erklären, wie das Christenthum unter den Heiden Eingang finden, und sich verbreiten konnte. War der Mensch alles Gottverwandten beraubt, dann fehlte ihm auch alle Empfänglichkeit für das Christenthum. Das Christenthum fand keinen Anknüpfungspunkt mehr für sich in den Menschen, keine höheren Sinne und Organe, wodurch das Göttliche des Christenthums aufgenommen und verstanden werden konnte. Wenn wir also von einer Verbreitung des Christenthums unter den Heiden sprechen wollen, dürfen wir keine Ansicht vom Heidenthum uns zu eigen machen, welche jede Verbreitung des Christenthums unter den Heiden schon von vorne herein unmöglich machte.

Dieser Ansicht steht eine andere, ebenso ganz verkehrte entgegen, die der Geschichte gleichfalls völlig widerstrebt. Diese Ansicht faßt das Heidenthum als eine völlig normale, naturgemäße Erscheinung in der Geschichte der Menschheit auf, als eine Erscheinung, welche das Christenthum als höchste religiöse Entwickelung des Menschengeschlechtes zu ihrer nothwendigen Folge hatte. Im Heidenthum selbst werden verschiedene Stufen der Entwickelung angenommen, als deren höchste Entwickelung sich das Christenthum unmittelbar anschließt. Wie aus dem Samen zuerst der Keim, dann der Ansatz zu dem Stengel, dann Blätter, und endlich die Blüthen hervorgehen, so werden alle religiösen Erscheinungen als successive Naturentwickelungen angesehen, die höchste Erscheinung auf dem religiösen Gebiet, das Christenthum aber, als die Blüthe und Krone aller übrigen. Wir sehen, daß dieser Ansicht zufolge die Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes nur ein Naturprozeß ist, und alle ethische Auffassung des Menschengeschlechtes geht hiebei verloren. Was erschien, das ist nothwendige Erscheinung, so daß jedes Frühere Ursache des Folgenden ist. Bei dieser Ansicht verständen wir weder das Christenthum, noch die Art und Weise der Aufnahme, die es unter den Menschen fand. Es kündete sich den Menschen keineswegs als die erlösende Veranstaltung an, wodurch der menschliche Geist in seine höchste naturgemäße Entwickelung einging; es fordert vielmehr von den Menschen, daß sie die bisher betretenen Bahnen verlassen, sie als gottwidrige, Gott entgegengesetzte, aufgeben, und neue einschlagen, Buße thun, d. h. sich nicht als solche betrachten, welche bisher auf dem Wege zu Gott gewesen, als eine Veranstaltung Gottes, welche den Menschen nicht etwa vollenden wollte, sondern eine Wiedergeburt von ihm verlangte, ein Ablegen des alten Menschen und ein Anziehen des neuen, eine neue Schöpfung.

Daher wurde auch Christo dem Herrn nicht die Krone aufgesetzt. Er mußte leiden und sterben, weil er dasjenige verkündete, was dem Menschengeschlechte, wie es war, auf das Innerste entgegengesetzt war, was von dem Menschen etwas verlangt, das von der Unnatur desselben nicht begriffen werden konnte. Darum wurde Christus geschlachtet. Christus konnte nicht der Leidende sein, wenn er die höchste Entwicklung des Menschengeschlechtes gewesen wäre. Er wäre im

Triumph empfangen, freudig als der begrüßt worden, der die Menschen nur belohnt, sie weiter bringt auf den bisher betretenen Pfaden; aber weil dieß nicht so war, mußte er sterben. Er bot sich als der Versöhner der Menschheit mit Gott, als das Opfer der Versöhnung an. Dieß ist etwas ganz Anderes, als daß das Christenthum nur als die Vollendung einer naturgemäßen Entwicklung des Menschengeschlechtes aufgefaßt werden konnte. In den verlassenen Urstand wollte das Christenthum den Menschen wieder zurückführen. Zwischen dem liegt also etwas in der Mitte, und dieß ist das Heidenthum, das nicht naturgemäß war, sondern Unnatur. So kündigte sich das Christenthum an, und wie nahmen die Menschen es auf? Etwa so, wie wenn sie, mit ihrem bisherigen Zustand völlig zufrieden, nur etwa diese neue religiöse Blüthe in Empfang nähmen? Keineswegs.

In Reue und Schmerz flohen sie zum Kreuz, umfaßten es, und baten Gott um Erbarmung. Um Erbarmung bitten, das weist uns auf etwas ganz Anderes hin, als nur „in einen höheren Grad einer Entwicklung eintreten." Welches Kind könnte Gott um Erbarmung anflehen, wenn es Knabe ist, — Reue empfindend, daß es Kind gewesen, — um nun Knabe zu werden? Das müßte so sein, wenn das Christenthum nur das Mannesalter in diesem Naturprozeß dargestellt hätte. Dann konnte der Uebergang aus dem frühern Zustande zu ihm nicht durch Reue und Schmerz hindurchgehen, der Mensch konnte nicht um Erbarmen bitten. Das ist aber das Eigenthümliche des Christen. Jeder Christ erkennt sich als Sünder, umfaßt so die ihm angebotene Gnade, um wieder in das Reich Gottes aufgenommen zu werden. Die Geschichte bietet den Beweis dar, daß der Heide an Christus sich anschließt mit reuevollem Rückblicke auf sein bisheriges Leben. Gehen wir von obiger Ansicht aus, so können wir diese Erscheinung nicht erklären; wir müßten alle Geschichte aufheben, und von einer wahren Geschichte des Christenthums kann keine Rede sein; alles ist Entstellung, alles Lüge.

Wenn wir das Heidenthum gehörig in seinem Verhältniß zum Christenthum begreifen wollen, so müssen wir im Heidenthum „nicht Heidnisches" anerkennen. Das Heidenthum aber ist Unnatur, das Gott Widerwärtige und Feindselige. Diesem, als dem aus der Sünde

Gebornen, trat das Christenthum entgegen; diesem mußte der Mensch absagen. Aber im Heidenthum waren auch höhere göttliche Keime verborgen, an diese schloß sich das Christenthum an, um den Menschen in den Stand zu setzen, die an ihn hinzugekommene Unnatur abzustreifen, und wieder in das reine Ebenbild Gottes erhoben zu werden.

Wie haben wir uns nun den Ursprung des Heidenthums nach christlicher Betrachtungsweise zu denken? Die ethische Betrachtungsweise muß wie in Gott Wahrheit und Heiligkeit als an sich eines und dasselbe, so unter den Menschen Irrthum und Sünde innigst mit einander verbunden, auffassen. Mit der ersten Sünde war der Keim alles Irrthums zugleich gegeben. Der Ungehorsam des Willens hatte sogleich eine Verdunkelung der Vernunft in seinem Gefolge, die verdunkelte Vernunft wirkte wieder rückwärts auf den Willen, so daß dieser noch mehr verschlimmert wurde. Der Wille verdunkelte auf's Neue die Vernunft, und so ging es in gegenseitiger Wechselwirkung fort, bis das ganze Gebäude des Heidenthums in seiner furchtbaren gräßlichen Gestalt sich vollendet hatte. Welche Gestaltung das Heidenthum ursprünglich angenommen, kann uns hier ganz gleichgiltig sein. Ob es zuerst als göttliche Verehrung der Menschen, oder als göttliche Verehrung von Naturkräften überhaupt auftrat, das begründet keinen Unterschied der Auffassung. Entscheidend ist vielmehr, daß wir den abgefallenen Menschen so betrachten, daß er anstatt Gott die Natur verherrlichte, anstatt den Schöpfer das Geschöpf als Gott nahm. Der Mensch fühlte sich nur noch vom Endlichen, vom Vergänglichen und vom Geschöpflichen angezogen. Darin fand er seine Freude und seinen Genuß. Die Vernunft erkannte nun auch das, was dem Menschen praktisch das Höchste war, als das Höchste an sich an. Gott wurde vergessen, und seine Werke als der Gott auch in das Bewußtsein aufgenommen, wie auch das Werk Gottes Gott selbst vorgezogen war. Was der Mensch über Alles und vor Allem liebt, das muß er auch als das Höchste anerkennen. Die Natur und ihre Genüsse vor Allem liebend, war jetzt auch die Natur dem Menschen das Höchste. So erscheint uns das Heidenthum als Confusion Gottes und der Natur; dann was damit immer gleichbedeutend ist, zugleich als Confusion des Geistes und der Materie: wie Gott

nicht mehr von der Welt, so wurde der Geist nicht mehr von dem Leibe gehörig und wesenhaft unterschieden.

Das Heidenthum offenbart sich besonders in folgenden Erscheinungen. 1) Es erscheint uns als Polytheismus. Die eine Idee von Gott, da Gott mit der Welt der Erscheinungen confundirt war, zersplitterte sich in eine Vielheit von Göttern, da uns die endliche Welt nur eine Vielheit von Erscheinungen, Kräften und Wirkungen darbietet. Wohl steht die Einheit Gottes noch wie in einem dunkeln Hintergrunde. Erinnerungen fanden sich daran, aber Polytheismus wurde das eigentlich Herrschende. Die Einheit Gottes war verborgen. Ebendeßwegen steht das Heidenthum in der Erscheinung 2) vor uns als Nationalreligion. Wie der Eine Gott verlassen war, so konnte auch die Menschheit nicht mehr als eine große Einheit aufgefaßt werden. Nicht eine Religion verband sofort alle Menschen zu einem großen Ganzen, vielmehr gab es jetzt, wie viele Götter, so auch viele Kulte, National-Kulte. Menschen, die auf derselben Localität zusammengedrängt waren, dieselbe Geschichte und dieselben Schicksale hatten, bildeten sich jetzt je einen eigenen Kult, wie sie eine eigene Nation bildeten; denn die Religion war sofort von allem Endlichen, Physischen, Localen, Beschränkten so abhängig, daß alles Das die Religion modifizirte, daß nur National-Kulte, keine Universal-Religion sich bilden konnte, auch nicht das Bewußtsein davon in den Menschen vorhanden war.

3) Es wurde die Idee der Heiligkeit Gottes aufgegeben. Von Gott als dem Heiligen konnte in demselben Augenblicke nicht mehr die Rede sein, als er mit der Welt confundirt war. Ebenso stellt sich uns 4) das Heidenthum als Vergessenheit einer göttlichen Weltregierung dar. Die Götter, welche die Natur nicht hervorgebracht, nicht erschaffen haben, standen daher auch nicht über der Natur und über der Welt; sie konnten daher dieselbe auch nicht frei regieren, nicht frei schalten und walten, sie waren selbst an die Natur gebunden, sie waren selbst einem Fatum unterworfen, welches unpersönlich und seiner selbst unbewußt, den Begriff von einer Weltregierung ausschloß.

In diese vier Punkte können wir die wesentlichen Erscheinungen des Heidenthums zusammenfassen. Man kann sich leicht denken, daß das Heidenthum, welches Gott in einer solchen Weise darstellte, auch

den Menschen ganz verkehrte, ihn in einem ganz falschen Verhältnisse zu Gott und zu sich selbst auffassen mußte. Hier treten besonders folgende Punkte hervor.

Erstens — die Verehrung Gottes wurde eine rein äußerliche; da Gott physisch aufgefaßt wurde, nicht wesentlich als Geist, so konnte er natürlich nur in der Art verehrt werden, wie er selbst aufgefaßt war, nur auf die äußerliche Weise. Es ist nicht nöthig, zu beschreiben, welche Opfer die Heiden darbrachten. Sie mochten ihren Göttern danken, sie mochten zu ihnen beten, immer begegnet uns dieselbe Aeußerlichkeit, die freilich solchen Göttern, wie sie die Heiden hatten, angemessen war.

Zweitens — bot das Heidenthum den Menschen keine ethischen Motive des Handelns dar. Wie Gott selbst nicht als der Heilige, und zugleich als der Freie aufgefaßt wurde, so konnte sich auch der Mensch in seinem Handeln nicht also betrachten. Der christliche Begriff von Heiligkeit wird im ganzen Heidenthum nicht gefunden. Denn das ἅγιος und sanctus der Heiden sind ganz andere Begriffe, als sie das Christenthum mit diesen Worten verbindet, wie die Heiden auch ταπεινοφροσύνη und humilitas kannten, und etwas ganz anderes darunter verstanden. Weil nun Gott nicht als der Heilige aufgefaßt wurde, so konnte auch dem Menschen der Begriff davon, daß er heilig werden sollte, nicht aufgehen. Höhere Beziehungen seiner Handlungen waren dem Menschen ohnedieß nicht bekannt; daß sie ewige Folgen haben, daran wurde gar nicht gedacht. Daher wird

Drittens — sich erklären, daß im Heidenthum die Idee der Unsterblichkeit ganz verbleichte, häufig ganz und gar vergessen wurde. Der Geist war durch seine Hingabe an die endliche Creatur so sehr geschwächt, daß er sich selbst nur noch als ein vergängliches Wesen auffassen konnte. Sich als ein ewiges Wesen zu begreifen, dazu gehört eine große geistige Kraft, die eben dem Ewigen zugewendet ist; wer der Sinnlichkeit angehört, verliert die Kraft, sich selbst als unsterbliches Wesen in das Bewußtsein aufzunehmen. Damit war denn auch die Erscheinung verbunden, daß im Heidenthum das ganze gegenwärtige Leben im großen Durchschnitt als ein schauerliches aufgefaßt wurde. Das sind poetische Träumereien der neuern Zeit, wenn man oft vormalt, wie den Heiden das Leben so heiter und so

glanzvoll erschienen sei. Die Furcht vor dem Tode übte eine gewaltige Kraft aus; denn der Mensch bebt vor dem Gedanken zurück, daß er vernichtet werden solle. Grauenhaft stand die ganze Zukunft vor ihm. So war das ganze Leben der Heiden, sobald sie nur zu einigem Bewußtsein kamen, ein trübes, ein jammervolles, ein nur mit Schmerz anzusehendes. Aus gar vielen Erscheinungen, selbst in der griechischen Literatur, tritt uns diese Thatsache entgegen.[1])

Viertens — in einer so gestalteten Religion mußte die Würde des Menschen gleichfalls vergessen werden. Wenn der Mensch sich selbst nur als ein Zeitwesen anschaut und den Begriff von sich, als eines zur Unsterblichkeit bestimmten Wesens, aufgibt, dann kann er weder sich noch Andere achten; die Würde des Menschen und das Bewußtsein derselben geht unter. Dieser Untergang der menschlichen Würde im Bewußtsein der Menschen offenbart sich ganz besonders in der Sklaverei, dieser eigentlichsten Erzeugung des Heidenthums. Seinen Mitmenschen wie einen Gegenstand des gewöhnlichen Verkehrs betrachten, der verkauft, gekauft werden kann, wie Schafe, wie Rinder, der sogar vom Herrn getödtet werden kann, ohne daß der Herr Jemand zu irgend einer Rechenschaft verpflichtet ist, alles dieß ist nur möglich, wenn man die Würde des Menschen ganz und gar vergessen hat. Der Mensch wird nur als ein Naturwesen betrachtet. Wer daher am Meisten Naturkräfte hat, um den Andern zu unterjochen, der ist der Herr und der Andere der Sklave. Es hatte also der Herr und der Sklave bei einem solchen Verhältniß nicht das Bewußtsein ihres höheren Ursprunges. Diese Sklaverei, eine der abscheulichsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Menschengeschichte, finden wir durch das ganze Heidenthum, und zwar überall in gräßlicherer Erscheinung, je älter das Heidenthum wird.[2]) Diese Vergessenheit der menschlichen Natur offenbart sich ferner in den sogenannten

Gladiatorenspielen, wo viele Hunderte von Menschen sich gegen-

[1]) E. Lasaulx: „De mortis dominatu in veteres, 1835 (Las. erste Schrift in: Studien des klassischen Alterthums. Akadem. Abhandlungen. Rgsb. 1854. S. 459—494).

[2]) Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten fünfzehn Jahrhunderten. Gesammelte Schriften II, 54—140.

seitig nach dem blutigsten Ringen zu tödten hatten, um Andere zu belustigen; es offenbarte sich ganz besonders in der Unzucht, die uns in schauerlicher Größe aus allen Tiefen des heidnischen Lebens entgegentritt. Sie wurde in keiner Form als Sünde an sich betrachtet. Man konnte wohl manchmal der Ansicht sein, daß dadurch in die Rechte eines Dritten eingegriffen werde, aber als Sünde wurde es nicht aufgefaßt. Daher war die Erscheinung nothwendig, daß die Wollust sogar zu einer Göttin erhoben werden konnte; so tief liegt das Laster der Unzucht im Heidenthum. Wir finden, daß dann eine solche Gottheit auch Priesterinnen hatte. Wir finden dieß z. B. in der großen Handelsstadt Corinth, welche solche Priesterinnen ihrer Gottheit geweiht hatte, wir finden es unter dem phönikischen und carthagischen Volke. Kaum wird es Jemand unbekannt sein, daß die Babylonier und Assyrier in der Mylitta eine ähnliche Gottheit anbeteten.[1])

Aber merkwürdig sehen wir uns durch die Natur der Sache genöthigt, die Grausamkeit neben der Wollust zu erwähnen. Beides ist mit einander auf das Innigste verbunden; die Grausamkeit ist eine Wollust und gleichzeitige Verachtung des Mitmenschen. Die eine und andere ist Entwürdigung des menschlichen Geistes, der sich selbst nicht begreifen kann. Mehrere ganz eckelhafte Erscheinungen des Heidenthums kann man unter Christen nicht aussprechen.

So sehen wir, was von jener Ansicht zu halten ist, die das Heidenthum als eine ganz naturgemäße Erscheinung auffaßt, weil die ethische Seite des Menschen ganz außer Acht gelassen wird, und nur von einem Naturprozeß die Rede ist. Dieß ist das Heidenthum als **Heidenthum**. Im Heidenthum waren aber auch noch Hinweisungen auf Gott vorhanden, wie auch noch Gottebenbildliches in ihm war. Dieß hervorzuheben ist unsere Pflicht, damit wir wissen, an was das Christenthum anknüpfen mußte, um den Menschen nach und nach in seinen Geist hereinzuziehen. Das Heidenthum als solches ist nun geschildert. Aber schon früher wurde bemerkt, daß in der Mitte des Heidenthums nicht wenig gewesen sei, was „nicht heidnisch" war.

---

[1]) **Movers**, die Phönicier. Bd. I—II. 1850. Ders. in Ersch u. Gruber, R. E. 3. Sect. Thl. 24. — **Döllinger**, Heidenthum und Judenthum. 390—406.

Das Heidenthum hatte das Christenthum zu zerstören, an das „Nicht Heidnische“ im Heidenthum aber hatte es anzuknüpfen, und von diesem Anknüpfungspunkte seinen neuen Bau aufzuführen und zu vollenden. Was ist nun dieses „Nicht Heidnische“ im Heidenthum?

Es ist eben das Gott Ebenbildliche im Menschen, was auch nach dem Falle noch geblieben ist. Das Ebenbild Gottes in dem Menschen wurde durch den Fall zwar verdunkelt und umschattet, aber nicht ausgetilgt; es wurde wohl verstört, aber nicht zerstört. Wie nun im einzelnen Menschen das Ebenbildliche mit Gott vorhanden, so auch im Heidenthum, so mußte auch im gesammten Heidenthum noch zu Gott Hinführendes und von ihm Gekommenes aufgefunden werden können. Das Heidenthum ist nichts Anderes, als der gefallene und nicht wiedergeborne Mensch im Großen. Was vom Einzelnen, gilt auch vom Ganzen. Dieß ist jedoch nur das Allgemeinste, was sich hierüber sagen läßt. Es muß an einzelnen Erscheinungen nachgewiesen werden.

Schon die allbekannteste Thatsache, daß auch die Heiden noch an Götter glaubten, an sie Gebete richteten, von ihnen Hilfe erwarteten und verlangten, schon das deutet an, daß das Gottesbewußtsein aus dem Herzen des Menschen nicht völlig verschwunden war. War auch die Idee von Gott noch so sehr entstellt, noch so sehr von Irrthümern umhüllt, es war doch immer noch ein dunkles Gefühl derselben vorhanden, ein Gefühl, welches sich auch in den niedersten Stufen des Heidenthums, selbst im Fetischdienste offenbart. Dieses noch vorhandene, wenn gleich greuelvoll entstellte Gottesbewußtsein wurde allerdings angeregt und erhalten durch eine Urtradition, die nirgends ganz verloren ging, und durch den mannigfachen Verkehr der Völker unter sich nirgends ganz verloren gehen konnte. Aus den vorhandenen Völkerreligionen und den mannigfaltigen Urtraditionen, die sich durch die ganze Geschichte der Menschheit forterhalten haben, bildeten sich die Mysterien aus, die wir beinahe allenthalben unter den alten Völkern, wenn auch in den mannigfaltigsten Gestaltungen, vorfinden.[1])

[1]) H. Lücken, Traditionen des Menschengeschlechtes, oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Münster 1856. — S. die Werke von Molitor, Windischmann (die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte), F. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums. Rgsb. 1858.

Zwar ist es uns nicht genau bekannt, was denn eigentlich in diesen Mysterien, sei es bildlich dargestellt, oder ausdrücklich gelehrt wurde. Denn diese Mysterien hatten das Eigenthümliche, daß sie in sich selbst abermals Mysterien und diese wieder Mysterien waren. Es gab Stufen der Einweihung, wodurch es geschah, daß uns im Ganzen nur äußerst Dunkles, nur Hindeutendes hierüber von den Alten berichtet ist. Doch ergibt sich aus Allem, daß etwas Höheres in denselben den Menschen dargeboten wurde, etwas, was die Völkerreligion den Menschen nicht gewährte, und eben darum auch etwas Besseres. Es ist sonst kein Grund des Geheimnisses und des Verbergens vorhanden gewesen. Es ist freilich überaus traurig, daß die Wahrheit, oder doch eine etwas klare, aus der Finsterniß hervortretende Wahrheit noch verborgen werden mußte. Das lag aber im Wesen des Heidenthums, wo uns Alles auf irgend eine Weise entstellt entgegentritt. [1])

Aus den Volksreligionen, aus den noch vorhandenen Urtraditionen und Mysterien zugleich bildete sich ferner die heidnische Philosophie, in der wir, wie wohl Jedem bekannt ist, oft überaus viel Ueberraschendes auch in Bezug auf die höchsten Interessen der Menschheit, auf göttliche Dinge antreffen. Die philosophischen Systeme unter den Heiden bildeten aber auch, abgesehen von dem bessern Materiellen, welches wir wenigstens öfter in denselben antreffen (denn daß es nicht überall der Fall, ist bekannt), den Verstand des Menschen sehr aus, und sie lenkten den Menschen eben dadurch vom Sinnlichen zum Unsinnlichen, wenn auch nicht zum Uebersinnlichen. Eine höhere Lust, eine höhere Freude und Neigung wurde dadurch doch auch unter den Menschen unterhalten. Was aber diese formelle Bildung uns besonders wichtig macht, liegt darin, daß, je reifer das Nachdenken des Menschen, desto unsinniger die Volksvorstellungen und Sagen von Gott, von den Göttern und Göttinen erscheinen mußten. Dadurch kamen bekanntlich die philosophischen Systeme in eine starke Opposition mit dem Volkskult, wie öfter griechische Philosophen, und auch römsche, deßwegen angeklagt wurden. Durch diese Bestrebungen wurde

---

[1]) Ueber die Mysterien, s. Döllinger: die Mysterien und die Orphische Religionslehre, 108—180.

die Volksreligion, die Mythologie, ganz unterwühlt und aufgelöst. Dieß war ein Dienst für das Christenthum, allerdings nur ein negativer, darin bestehend, daß eben das alte Gebäude von Lügen und Irrthum zerstört, hinweggeräumt wurde, so daß das Christenthum Feld und Boden gewann, in welchen es seine Saat warf.

Um dieses allseitig zu verstehen, ist zu erinnern, daß gerade dadurch, daß die Völkerkulte und die Mythologie von den Philosophen angegriffen und glücklich bekämpft wurden, allenthalben ein unauflöslicher Zweifel erwachte. Der Zweifel nagte am Menschen und höhlte ihn immer mehr aus. Er fühlte eine Leere, eine Wüste, einen Jammer in sich selbst, der ihm immer unerträglicher wurde. Dadurch wurde eine Sehnsucht, vielfach ein ganz glühend hervorbrechendes Verlangen nach höherer Hilfe erweckt. Es ist ein tragischer Anblick, wenn man in dieser Richtung den heidnischen Menschen, namentlich im Zeitalter Christi, betrachtet.

Im römischen und griechischen Abendland war allmälig eine volle Unzufriedenheit mit den bisherigen Göttern eingetreten. Wornach das menschliche Herz sich sehnte, wurde von ihnen nicht gewährt; daher aus dem Oriente die mannigfaltigsten Kulte nach Griechenland, Rom, ganz Italien und so weiter gegen das Abendland hin verpflanzt wurden. Der Kult der Isis und des Osiris, Serapis[1]), der Cybele[2]) und manche andere weniger bekannte Gottheiten wurden hervorgesucht, die Menschen trugen ihnen ihre Angelegenheiten vor, ließen sich in ihre Mysterien einweihen, verlangten ihre Beruhigung und Sündenvergebung, aber Alles blieb stumm; alle Versuche zeigten sich erfolglos und die menschliche Seele blieb immer unbefriedigt. Bei den Satyrikern findet man oft bittern Tadel ausgedrückt über dieses Haschen, über dieses qualvolle Aufsuchen und Streben nach fremden Gottheiten. Sie verstanden sehr selten oder gar nicht, was eigentlich diesem Drängen und Bemühen zu Grunde lag. Aber sie selbst konnten das tiefgefühlte Bedürfniß so wenig befriedigen als die Philosophie Rom's und Athen's, die nur zerstören und nicht bauen konnte.

---

[1]) Döllinger, das Götterwesen der Aegyptier, 406—455.

[2]) Döllinger, 88, 315.

Aus dieser Sehnsucht bildeten sich ganz merkwürdige Prophezeiungen, Hinweisungen auf einen Erlöser, die wir im ganzen Orient vorfinden, von wo dieselben auch nach dem Occident vordrangen und die größte Aufmerksamkeit erregten. Solche finden wir bei den Persern, sogar bei den Chinesen, oft in ganz überraschender Weise, ebenso bei den Indern. Wenn auch manche gebildete Völker des Alterthums uns keine Spuren hinterlassen haben, daß sie solche bewahrten, so läßt sich nach der Analogie doch auf dieselben schließen.

Im ganzen Orient, sagen römische Quellen, sei eine alte, aus den Geheimnissen der Priester hervorgegangene Weissagung vorhanden gewesen, daß vom Judenlande aus den Menschen ein Erlöser würde zu Theil werden. Die Erwartungen der Perser siehe in Kleuker Zendavesta, Anhang I. die chinesischen Erwartungen in der Uebersetzung des Confucius von Jones, I. Theil.[1])

Alle diese Weissagungen, allerdings nichts weniger als rein, drehen sich zumeist um das Ideal eines zukünftigen großen Herrschers, der zugleich ein Weltbeglücker sein werde, um das Ideal eines äußern Herrschers, wie auch die Juden sich nicht über ein solches zu erheben wußten, oder doch nur selten sich darüber zu erheben im Stande waren. Ganz merkwürdig ist es, hiemit die sibyllinischen Bücher in Verbindung zu bringen, die in den ersten Zeiten des Christenthums herumgeboten wurden und so vieles Aufsehen erregten. Ich muß hier voraussetzen, daß die sogenannten sibyllinischen Weissagungen, in deren Besitz wir jetzt sind (acht Bücher und ein fünfzehntes), allerdings unächt sind. Sie stammen nicht von jener berühmten römischen Sibylle, die ihre Orakel dem König Tarquinius mit dem bekannten Erfolg anbot. Diese gingen verloren. Was sie enthielten, wissen wir nicht genau. Sie verbrannten mit dem Kapitol.

Aecht sind sie nicht, aber ungeachtet ihrer Unächtheit sind sie geschichtlich, und gerade für den jetzt behandelten Gegenstand von großer Bedeutung. Man konnte nämlich in keiner Weise auf den Gedanken kommen, dergleichen Weissagungen zu erdichten, wenn man nicht unter

---

[1]) Sueton, vita Vespasiani, cap. 4. — Tacitus, historiar. 5, 13. — F. Spiegel, Commentar über die Avesta, 1. Bd. Leipz. 1864.

dem Volk eine große Empfänglichkeit dafür vorfand, wenn nicht bereits schon andere Weissagungen dagewesen wären, an welche diese erdichteten anknüpfen konnten. Wie sie vor uns liegen, wurden sie zum Theil schon vor dem Christenthum erdichtet, und zwar von Juden, die ihre Messias-Idee dadurch verbreiteten, oder auch von Heiden, die mit Juden in einen nähern Verkehr getreten waren. Daß sie schon vor dem Christenthum im Umlauf waren, ersehen wir aus Strabo, Flavius Josephus u. a., die solche Orakel in ihre Schriften aufnahmen. Der übrige Theil wurde noch innerhalb der zwei ersten christlichen Jahrhunderte, wie man aus klaren Spuren sieht, oder andere auch im dritten erdichtet. Man kann es genau unterscheiden, wann jeder Theil verfertigt wurde.[1])

Aus diesem ersehen wir, daß in der ganzen heidnischen Welt gleichsam ein Entgegendrängen gegen den Erlöser vorhanden war. Die Weissagungen waren nichts anderes als die in Worte gefaßte Sehnsucht nach demselben. Was unter den Juden göttliche Prophezeiung war, von Außen her gegebene göttliche Prophezeiung, das erreichte anderwärts das im Menschen noch vorhandene göttliche Gefühl durch eine dunkle Ahnung desselben. Gerade diese Ahnung ist sehr wichtig; an sie schloß sich die Erfüllung an. Die Ahnung ist nicht möglich ohne das gefühlte Bedürfniß nach einem Befreier. Es ist ohne Zweifel für einen Jeden unter uns klar, daß unter den alten griechischen Philosophen bei Plato das Beste gefunden werde, was die alte, außerhalb des Kreises der göttlichen Offenbarung gelegene Welt über Gott auf dem Wege der Speculation hervorbringen konnte.

---

[1]) Oracula Sibyllina. Ad fidem codd. mss. quotquot exstant, recensuit, praetextis prolegom. illustravit, versione germanica instr. etc. — J. H. Friedlieb, Lips. 1852. — Rich. Volkmann, dissertatio de oraculis sibyllinis. Lips. 1853. — Ewald, über Entstehung, Inhalt und Werth der sibyllinischen Bücher. Gött. 1858. — Besançon, de l'emploi que les Pères de l'Eglise ont fait des oracles sibyllins. Par. 1851. — Reuss, les sibylles chrétiennes in Nouv. Révue de theol. VII. und in Herzog's Real-Encyclopädie. Charles Alexandre: Oracula sibyllina, textu ad codices mss. recognit. Maianis supplementis aucto etc. 2 vol. in 3 p. Par. 1841—56 (der Cardinal A. Mai hat die Bücher 11—14 neu entdeckt, in Scriptor. Veterum nov. Collectio, t. 3, p. 202—215).

Aber gerade in der platonischen Philosophie finden wir dergleichen Weissagungen, eine klar hervortretende Sehnsucht, ein dunkles Bewußtsein von einem künftigen Erlöser sehr klar ausgesprochen. Man thut vielleicht nicht Unrecht, wenn man behauptet, daß der Kern der platonischen Philosophie, das Gefühl und das klar ausgesprochene Bewußtsein der Hilfsbedürftigkeit der Menschen sei, die nur von Gott befriedigt werden kann. Es ist vor wenigen Jahren von einem sehr geschickten und namentlich mit den platonischen Schriften sehr vertrauten Gelehrten Ackermann, 1835 [1]) eine Schrift herausgegeben worden, die sich vornahm, das Christliche in Plato zusammenzustellen. Er verstand unter dem Christlichen nicht blos eine Menge einzelner Stellen, die an Christliches erinnerten, gleichsam Vorklänge von demselben sind, sondern darauf legte er ein besonderes Gewicht, daß durch diese ganze Philosophie hindurch sich dieses höhere Gefühl einer Heilsbedürftigkeit hindurchzieht, eine Art von Weissagung eines künftigen Welterlösers.

Wenn wir an das erinnern wollen, was im Heidenthume überhaupt gleichsam von Ferne vorbereitend für das Christenthum war, so müssen wir auch noch sehr viele Fabeln und mannigfaltige Mythen dazu nehmen, die oft wie gedankenlos, gleichwohl einen tiefen Sinn in sich verbergen, und nicht wenige Heiden gewiß auf Göttliches aufmerksam machten, und ebendarum auch Anknüpfungspunkte für das Christenthum darboten. War auch die Lehre von der Unsterblichkeit bei den Heiden wie verschwunden, vergessen, konnte der Mensch in dem taumelnden Zustand seine eigene Größe, die Gott zu einer ewig fortdauernden bestimmt hat, nicht mehr fassen, so hatte er doch „Schatten.“ Die Persönlichkeiten waren allerdings zu Schatten herabgesunken, aber in dem Schatten liegt noch Vieles, er ist doch noch

[1]) G. Chr. B. Ackermann: Das Christliche in Plato und in der platonischen Philosophie. — Hamb. 1835. — F. Chr. Baur, das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Tüb. 1837. — W. Mattes: Das Christliche im Plato. Tüb. Th. Quartalschrift 1845. S. 479—520. — E. Lasaulx, Socrates Leben, Lehre u. Tod. Mch. 1857. — D. Becker, das philosophische System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freib. 1862. — F. Michelis: Die Philosophie Plato's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Münst. 1860. — Plato mordens. Muenst. 1863.

ein äußerliches Bild vom Körperlichen, vom Wahrhaften, das Fortdauer hat. Was vom Tartarus, Olympus und Elysium gedichtet wurde, ist weit mehr als ein bloßes Gedicht. Was da und dort von niemals aufhörenden Qualen schwerer Verbrecher vorkommt, besonders solcher, die blasphemisch gegen Gott sich erhoben, ist gewiß auch sehr wichtig und auch ungemein dunkel. Eine dichte Nacht liegt hier auf der Wahrheit, sie ist vielfach verzerrt und zerstört, aber es waren doch noch Spuren derselben vorhanden. So ist's klar, daß das sittliche Bewußtsein niemals vernichtet werden konnte.

Es gibt aber noch eine Region der heidnischen Mythen, die ganz in das tiefste Dunkel für unser Auge zurücktritt, aber wohl dennoch von großer Bedeutung ist. Die ägyptisch-phönizischen Fabeln von Isis und Osiris, manches Aehnliche, was wir unter den Griechen auch vorfinden, Menschenopfer,[1]) alles das deutet auf etwas sich überaus tragisch, aber mit einer entsetzlichen Kraft in dem Herzen des Menschen Erhebendes, wodurch die Nothwendigkeit einer Versöhnung, einer Erlösung angedeutet wird, die künftige Ueberwindung eines bösen Princips, im Gegensatz von Osiris und Typhon.

Kann man sich nun nicht denken, daß, wenn der Gottessohn sich wirklich ankündigte, oder der heidnischen Welt angekündigt wurde, und zwar auf eine so beweisende Art, wie wir es später auseinandersetzen werden, auf einmal viel Dunkles, Unklares in der Brust der Heiden zum Bewußtsein kam, daß sie sich in vieler Beziehung selbst als Heiden viel besser verstanden, als früher? So hat Gott auf so mannigfaltige Weise das Menschengeschlecht für die Aufnahme seines Sohnes vorzubereiten gewußt, den er ja zur Erlösung, zur Heiligung des Menschengeschlechtes senden wollte.

Noch in mehreren äußerlichen Verhältnissen: Diese lagen zumal im römischen Reich. Die Römer waren als Welteroberer aufgetreten. Die damals allein gebildete abendländische Welt trat allmälig unter den Scepter Rom's. Dadurch wurden eine Menge Stämme und Völker um ihre Selbstständigkeit gebracht. Die Volkseigenthümlich-

---

[1]) E. Lasaulx, die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem Einen auf Golgatha. 1841; in Akadem. Abhandlungen. pag. 233—282.

keiten wurden ihnen geraubt, und eben damit hörte für sie alles das auf, was das Leben ihnen noch zu erheitern im Stande war. In der alten Welt war das bürgerliche Leben, das Leben im Staate das Höchste, was der Mensch kannte. Mit den Staaten fielen die Religionskulte zusammen, und die Götter waren ja häufig nichts anders als Ideale eines gewissen Volkscharakters, und zugleich, wie man sich dachte, die schützenden Genien desselben. Der Staatsdienst war nothwendig zugleich bei den heidnischen Völkern Gottesdienst. — Auch bei uns hat und muß der Staat eine religiöse Beziehung haben, der Staatsdienst soll Gottesdienst werden, aber der Gottesdienst kann nicht im Staatsdienst aufgehen. — Nun kamen die Römer, zerstörten diese selbstständigen Reiche, und jetzt wußten die meisten keine eigentliche Bestimmung mehr für sich in dieser Welt; sie gingen traurig und trostlos in sich selbst zurück, wo sie die Leerheit antrafen.

So war denn der Mensch schon durch die äußern bürgerlichen Verhältnisse auf etwas Höheres angewiesen. Die ganze Zeit hatte eine Wendung genommen, aus der man sehen konnte, daß sie in sich selbst abgelaufen und zerfallen sei, daß Hilfe von oben herab geleistet werden müsse. Das ist der wichtigere Gesichtspunkt, unter welchem das römische Reich zur Zeit Christi aufgefaßt werden muß. Es hatte auch in dieser Beziehung beigetragen, die alte Welt zu vernichten.

Es ist aber noch ein anderer Gesichtspunkt in das Auge zu fassen, den wir nicht übergehen dürfen. Die Römer strebten nach einem Universalreich. Dadurch fielen aber zum großen Theil die äußern Schranken weg, welche vordem die einzelnen Völker auseinander gehalten und geschieden hatten. Die Menschen wurden vorbereitet, zum Bewußtsein der Menschheit zu gelangen. Eine Verbindung aller unter sich, eine Monarchie kann allerdings dieß nicht leisten, sie kann niemals alle Menschen vereinen, und wenn sie es vermöchte, so wäre diese Vereinigung immer nicht die wahre, religiöse, kirchliche, die weit höher liegt; aber es war auch dieß eine Vorbereitung für das Künftige. Jetzt war es auch möglich, daß verschiedene Völker in einen ganz andern Verkehr traten als vordem; von einem Stamme zu dem andern wurde durch den im römischen Reiche eingeführten Verkehr leicht zu allen übrigen gebracht, was ohne die Verbindung so vieler Völkerstämme und einzelner Völker in einem Staate nicht

möglich gewesen wäre. Es konnten daher auch die ersten Christen, die Apostel, herumreisen, ohne daß es irgend ein Aufsehen erregte. In früheren Zeiten würde das nicht möglich gewesen sein. Man wird sich wohl erinnern, wie ehedem Menschen anderer Stämme, wenn sie sich verirrten, wohl sogar ermordet wurden. Die Fabel von der Iphigenia (auf Tauris) weiset darauf hin.

So sehen wir denn, daß die göttliche Vorsehung auf den mannigfaltigsten Wegen die Menschheit auf den Empfang des Christenthums vorbereitet hat, daß sehr viel Empfänglichkeit für dasselbe vorhanden war. Das Christenthum kam gerade in einer Zeit, wo die Menschheit am Empfänglichsten für dasselbe war. Auch daraus werden wir den höhern, den göttlichen Ursprung des Christenthums ableiten dürfen.[1])

---

[1]) Ueber die socialen Zustände des Heidenthums s. besonders Döllinger: Heidenthum und Judenthum. Rgsb. 1857, dessen Darstellung bis zu der Zeit der Antonine reicht. — Gregorovius, Geschichte des Kaisers Hadrian und seiner Zeit. 1851. — Franc. Champagny: Les Césars, 3. édit. Paris 1859. 3 t. 1866. Id.: Les Antonins; Rome et la Judée au temps de la chute de Néron (66—72 après Jésus Christ), 2. édit. 1865. — Dubois-Cuchan, Tacite et son siècle, ou la société romaine impériale d'Auguste aux Antonins, 2 tom. 1861. — W. A. Becker, Handbuch der röm. Alterthümer. Fortg. von J. Marquardt, 4 Bde. in 3 Thl. Lpz. 1851—1853. — W. A. Becker, Gallus oder röm. Scenen aus der Zeit August's, 3 Thle. 3. Ausgabe von W. Rein, Leipz. 1863. — E. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine 2 Thle. 1864—1865. (2. Aufl.) — Ueber das Heidenthum überhaupt: A. Wuttke, Geschichte des Heidenthums in Bezug auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, 1—2. Breslau 1852—53. — Ders.: Abhandl. über die Cosmogonie der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel. Haag 1850. — Ueber die heidnischen Mythologieen v. u. a. Döllinger, am a. O. J. N. Sepp, das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum, 3 Thle. Rgsb. 1853. — F. W. Schelling, sämmtl. Werke. 1856—1860, II, 2: Philosophie und Mythologie. — F. Stiefelhagen, die Theologie des Heidenthums. Rgsb. 1858. — W. F. Rinck, die Religion der Hellenen. 2 Thle. Zürich 1854. — J. G. Welcker, griech. Götterlehre 2 Bde. Gött. 1857—63. — Die Hesiodische Theogonie. Elberf. 1865. — E. Lasaulx, Gesammelte Abhandlungen 1864. — Ueber die Menschenopfer bei den Heiden: l. Movers, die Phönizier. 1841—1856. — Ders., über die alten Menschenopfer. [illegible] 1[illegible]4.

§. 7. Ursachen, welche die schnelle Verbreitung des Christenthums unter den Heiden herbeigeführt haben.

Wir sind aber durch die Lösung dieser Frage noch gar nicht weit vorwärts gekommen, um die Verbreitung, besonders die schnelle Verbreitung des Christenthums im römischen Reiche und in den angränzenden Ländern zu erklären. Es fragt sich noch immer, warum gerade das Christenthum, warum nicht irgend eine andere von den vorhandenen Religionen oder irgend ein philosophisches System das Glück gehabt habe, die Welt für sich zu gewinnen. Die Frage:

Ueber die Ursachen der so schnellen Verbreitung des Christenthums im römischen Reiche — diese Frage ist verhältnißmäßig sehr jung. In den ältesten Zeiten des Christenthums finden wir sie kaum aufgeworfen und berührt. Der Grund, warum sie in neueren Zeiten aufgeworfen wurde, ist für unsere Zeit keineswegs ehrenvoll. Sie entstand dadurch, daß man großentheils den Sinn für das Christenthum verloren hatte, daß man sich selbst nicht mehr heimisch in der christlichen Kirche fühlte, und darum nicht begreifen konnte, wie ehedem ein so großer Zudrang zu dieser Kirche stattgefunden. Nun forschte man nach den Ursachen, und fand solche, die dem beschriebenen Verhältnisse zum Christenthume ganz angemessen waren. In äußerlichen zufälligen Ursachen, an denen gar nichts gelegen ist, entdeckte man die wahren Ursachen der so schnellen und weiten Verbreitung des Christenthums. Diese Frage ist indeß nun einmal ein wissenschaftliches Problem geworden, und demnach auch zu lösen.

Hier tritt ganz besonders die Forderung ein, welche schon in der Einleitung an den gestellt worden ist, der die Kirchengeschichte mit Erfolg studiren, sie verstehen und begreifen will: daß er Christ sein muß (S. 20—23). Ohne daß Jemand wirklich mit Geist und Herz dem Christenthum angehört, ohne daß er glaubt, daß der Sohn Gottes zur Erlösung der Menschen Mensch geworden, ohne diesen Glauben wird er die genannte Frage gar nicht lösen, er wird nicht

---

Müller, die amerikanischen Urreligionen. Bas. 1855. — Gams, die Synode von Elvira (K.-G. v. Spanien). 1864.

begreifen können, warum das Christenthum so schnell und so weit sich unter den Menschen verbreitet hat. Wer von Herzen Christ ist, der wird die Frage an sich ganz wunderlich finden. Denn bei dem Christen ist der Sinn der Frage dieser: Warum sind die ewigen Plane Gottes verwirklicht worden, warum zogen die Menschen die Wahrheit dem Irrthum vor, — warum wollten die Menschen selig werden, — worin hat es seinen Grund, daß die Stimme des Vaters von seinen Kindern gehört wurde, — daß die Söhne des Lichts dem Lichte zueilten?

Betrachten wir also diese Frage aus ihrem wahren Standpunkte, so ersehen wir sogleich, daß sie nicht sehr geistreich lautet. Sie kann im Grunde nur von demjenigen aufgestellt werden, der nicht weiß, was das Christenthum ist, und an dasselbe nicht glaubt. Daraus ergibt sich, daß die weitere Erklärung und Forschung nach den Ursachen der so schnellen Verbreitung des Christenthums nur eine Erklärung des Christenthums selbst sein kann. Von diesem Gesichtspunkte aus bieten sich folgende Erörterungen dar:

Das Christenthum verbreitete sich deßhalb so schnell, weil es Gottes Werk, Gottes Veranstaltung ist. Als solches schloß es sich genau an die wahren, höhern Bedürfnisse des menschlichen Geistes an, und wußte dieselben gründlich zu befriedigen. Denn Gott kannte die Bedürfnisse der Menschen besser, als er sie selbst kannte, weil er überhaupt den Menschen besser kennt, als dieser sich selbst. Hieher ist gerade der Charakter des Christenthums zu beziehen, vermöge dessen wir es eine positive Religion nennen. Der Begriff „positiv“ bezieht sich nicht auf irgend einen bestimmten Inhalt, sondern auf den Erkenntnißgrund religiöser Wahrheiten, und bezeichnet das „von Gott Gegebensein“ derselben. Wenn der Mensch auf wissenschaftlichem Wege irgend eine religiöse Wahrheit einem Andern darbieten will, so hat immer die Frage „Wahrheit,“ wenn es eine ist, nur so viel Werth, als innere Gründe für diese Wahrheit angegeben werden können. Aber diese innern Vernunftgründe können immer wieder bestritten, und andere ihnen entgegengesetzt werden. Bei einer positiven Religion dagegen wird irgend ein Satz nicht deßwegen angenommen, weil wir die innern Gründe davon vollkommen begreifen, sondern weil Gott sich geoffenbart hat. Er erklärte sich, der Wahrhafte, seine

Erklärung ist also auch wahr. Dieser positive Charakter des Christenthums war für seine Verbreitung von dem wichtigsten Erfolg. Jetzt konnte die religiöse Wahrheit verständlich für Jedermann, und leicht auch für den Ungebildeten auseinander gesetzt werden. Der Lernende durfte nicht durch ein Labyrinth von Untersuchungen hindurchgeführt werden, denen er vielleicht gar nicht zu folgen vermochte. Daher wir jetzt vernehmen, daß das gemeine Volk, das bisher so sehr vernachläßigt war, das Christenthum überall mit freudigem Herzen aufnahm. So waren es die Sklaven, diese ganz verachteten Menschen, die man kaum für Menschen hielt, denen gleichfalls das Christenthum zugebracht, von denen es ebenso auch verstanden und angenommen wurde. Das Heidenthum war gar keine Lehre über Gott und die göttlichen Dinge, nur ein Inbegriff von Ceremonien — und dem größten Theil der Menschen ganz unverständlicher Sachen.

Ganz Anderes jetzt: eine wirkliche Lehre, einem Jeden zugänglich, wurde dargeboten. Die Sklaven erhielten nun das erste Mal die Kunde, daß ein ewiger Vater auch für sie lebe, dessen Auge auch sie erblicke, wie jedes seiner Geschöpfe. Sie erfuhren jetzt, daß, wenn sie auch keine Bürger des römischen Reiches seien, oder keine städtischen Bürger, sie Bürger eines weit höhern Reiches, des Reiches Gottes und seines Sohnes würden und geworden seien. Dadurch wurde dieser niedergedrückten, zu Boden geworfenen großen Klasse der Menschen wieder Muth gegeben, ein höheres Gefühl und Vertrauen wachte in ihnen auf. Ein Loos, das ihnen bisher unerträglich gewesen, konnten sie im Hinblicke auf ein höheres Ziel wohl ertragen. Daher aus dieser Klasse ein so merkwürdiges Zuströmen zum Christenthum wahrgenommen wird, wie es eben nur beim Christenthum möglich war.

Dieser positive Charakter des Christenthums war keineswegs bloß für diese vernachläßigte Klasse der Menschen. Auch für den Philosophen war dieser Charakter wesentlich von derselben Bedeutung. Auch die Philosophen waren ungeachtet aller ihrer Untersuchungen nie zu einem glücklichen Abschluß in denselben gekommen, oder wenn ein solcher Schluß eingetreten war, so war es der der Verzweiflung, daß die Wahrheit entschieden gefunden werden könne. Alles hatte bei ihnen doch am Ende nur die Bedeutung der Hypothese — zur

Erklärung einer gewissen Erscheinung. Aber sie fühlten nicht einmal in sich selbst die Kraft, daran zu glauben. Ob die Seele des Menschen unsterblich sei, ist z. B. eine Frage, für deren Bejahung wir sehr bedeutende Gründe in unserer Vernunft finden. Aber ob sie denn wirklich unsterblich sei, das wußte man ja doch nicht, wenn man auch alle diese Gründe auseinandergesetzt hatte. Ob und daß Gott die Sünden vergebe, dafür lassen sich nicht wenig bedeutungsvolle Vermuthungen und Gründe der Wahrscheinlichkeit aufstellen. Ob es aber wirklich so sei, ist eine ganz andere Frage, die nicht eher beantwortet werden kann, bis Gott sagt: Ich vergebe euch eure Sünden unter dieser oder jener Bedingung.

Diese Bedeutung hat die positive Religion auch für die Philosophie. Daher sehen wir auch, daß in den ersten Jahrhunderten aus dieser höhern gebildeten Klasse sich so Viele dem Christenthum entgegendrängen. Sie sprechen dieß auf eine unbegreifliche Weise und höchst ergreifend aus, wenn sie in ihren Schriften die Gründe darlegen, wodurch sie bestimmt wurden, Christen zu werden.

Zweitens sind es besonders auch die Sitten der Christen gewesen, der Abdruck ihres Glaubens im Werke und in ihrem ganzen Leben, was Ursache geworden, daß das Christenthum so schnell innerhalb des römischen Reichs sich verbreitete. Es gehört hieher vor Allem die Glaubensfreudigkeit und Glaubensinnigkeit, welche die Christen an den Tag legten. Es war etwas ganz Unbekanntes, daß Jemand so ganz aus dem Herzen, aus der tiefsten Seele heraus an Gott und die göttlichen Dinge sich hingibt. Dieser Anblick war etwas Erschütterndes für die Heiden, weil ihre Philosophen und Weisen an alles Das, was sie vorbrachten, selbst nicht glauben konnten. Es kam gar noch die Erscheinung hinzu, daß die Christen aus allen Klassen und aus allen Altersstufen, vom männlichen wie weiblichen Geschlecht, für ihren Glauben zu sterben bereit waren. Dadurch wurden sie ein Gegenstand allgemeiner Bewunderung und Verwunderung. Aber für die Verbreitung des Christenthums war gerade dieser ihr Heldenmuth von der größten Bedeutung — in mehr als einer Beziehung. Da die Christen anfänglich zu einer verbotenen Religion sich bekannten, so durften sie auch keine öffentlichen Zusammenkünfte feiern; sie hielten verborgene Zusammenkünfte, woraus die

Beschuldigung entstand: „um Lastern zu fröhnen," die man nicht bei Tag und unter den Menschen vollbringen kann. Man schleppte sie zum Tod, aber sie starben freudig. Nun drängte sich die Frage den heidnischen Richtern auf, wie doch diejenigen, welche sich ganz irdischen Lust und irdischem Wesen hingeben, so bereitwillig sterben können. Wäre das wahr, was man über sie aussagte, so müßten sie ja leben wollen, und gern leben wollen. Man fing daher schon deßhalb an, zu zweifeln, ob sie diese Verbrecher wären; und nicht Wenige bekennen selbst, daß sie aus diesem Grunde bestimmt worden seien, das Christenthum für eine heilige Religion und die Christen für heilig lebende Menschen zu halten. Der Heldenmuth der Christen, zu sterben, hatte ferner die Folge, daß Viele sich angetrieben fühlten, zu untersuchen, welches die Religion sei, zu der sie sich bekennen, weil diese Religion eine so entschiedene Todesverachtung den Menschen möglich mache, ja eine Freudigkeit zu sterben verleihe. Man erkundigte sich nun näher nach dem Glauben der Christen, ließ sich unterrichten, und ohne daß man es sich versah, war man für das Christenthum gestimmt und trat in die Kirche ein. Es genügt, auf den Brief an Diognet hinzuweisen, welcher von einem uns unbekannten Christen verfaßt, und an einen wissenschaftlich gebildeten Heiden gerichtet wurde.

Der Heide stellte die Frage, warum die Christen so freudig sterben und alle Martern dulden, ohne ihrem Glauben zu entsagen. Man begreift nun, wie Tertullian zu dem kurzen, schönen und wahren Ausspruche kommen konnte: Sanguis martyrum semen christianorum.

Wir sehen auch aus dieser Stelle, von welcher Bedeutung der hier besprochene Heldenmuth der Christen für die Verbreitung des Christenthums war, daß ein so allgemeiner Satz darauf gegründet werden konnte. Wir müssen hiebei aber, wenn wir die Sitten und das Leben der Christen in seiner Beziehung zur Verbreitung des Christenthums berücksichtigen, auf das ganze Leben der Christen zumal schauen:

Die Christen unter sich offenbarten ein ganz neues bisher nicht wahrgenommenes sittliches Reich. Es erschien oft den Heiden, wie wenn sich Himmelsbürger auf der Erde niedergelassen hätten, so lebten die Christen unter sich selbst. Man gewahrte unter

ihnen eine gegenseitige Liebe, eine Geneigtheit in allen Vorkommenheiten des Lebens, sich zu helfen, eine Milde, Sanftmuth, Schonung, die in keinem andern Lebenskreise wahrgenommen werden konnten. Gerade dieser Umstand war es, der so viele Heiden auf das Christenthum aufmerksam machte, und sie häufig bewog, in die Kirche einzutreten. Diesen Grund finden wir in dem erwähnten Briefe an Diognet ausführlich behandelt. In dem Dialog des Minucius Felix sagt der Heide Cäcilius: Die Christen liebten sich so sehr, daß sie einander gleichsam an verborgenen Zeichen kennen müßten. Denn wie sie einander nur begegneten, so offenbarte sich eben diese höhere Liebe, die eine Frucht des christlichen Geistes war.

Bei Origenes in seiner Vertheidigungsschrift gegen Celsus (Buch 1) wirft der heidnische Philosoph Celsus den Christen vor, daß sie eine Treue unter sich hielten, die weit heiliger gehalten würde, als unter andern Völkern der Eidschwur. Diese Sitte der Christen war sogar in der Art berühmt geworden, daß Lucian daher einen Stoff zu einer Satyre nahm. Es konnte nicht fehlen, daß die Gutmüthigkeit der Christen, ihr sanfter, milder Charakter vielfach mißbraucht wurde. Davon hatte auch Lucian erfahren, und benützte es, die Christen in seinem Peregrinus Proteus lächerlich zu machen.

Dieser liebevolle Charakter der Christen, dieses liebevolle Bezeugen desselben durfte sich aber, wenn es wahrhaft eine Frucht des christlichen Geistes war, keineswegs bloß auf die Glaubensgenossen erstrecken; er mußte über diese Gränzen hinausreichen, und auch noch die Heiden umfassen. Dieß wird uns in der That von allen Seiten her bezeugt, und es übte den größten Einfluß auf die Verbreitung des Christenthums. Justin erzählt (1. apolog. 13.), daß sehr oft die Erscheinung eintrat, daß Heiden durch den bloßen Verkehr mit den Christen, durch die wahrgenommene Treue, Redlichkeit, Dienstfertigkeit derselben bestimmt wurden, sich zum Christenthum zu bekennen. — Wir haben Beispiele, daß, wenn die Pest in großen Städten ausbrach, die Heiden die Leichname der Ihrigen roh und gefühllos auf die Straße warfen, und sie ihrem Schicksale überließen. Dieses Schauspiel, das die Heiden jetzt gaben, war den Christen unerträglich; sie begruben nicht nur die Ihrigen, sie begruben die Heiden noch dazu. Oefter geschah es, daß beim Einfall von Feinden — Heiden und

Christen als Gefangene fortgeführt und dann verkauft werden sollten. Die Christen veranstalteten Sammlungen unter sich, wodurch nicht nur die aus ihrer Mitte Gefangenen losgekauft wurden, sondern die heidnischen noch dazu. Cyprian spricht dieß in seinen Briefen und in seiner Schrift: de mortalitate (von der Pest) sehr bezeichnend aus.

Dieses ganze, in die Erscheinung heraustretende Glaubensleben der Christen traf mit solchem Glanze die Augen der Heiden, daß sie entzückt davon das Christenthum umfaßten. Es ist bei jeder sittlichen Erscheinung nicht anders. Man muß durch das Leben bewähren, was man im Glauben bekannte. Anders kann die Religion nicht ehrwürdig erscheinen, und wäre sie auch die reinste göttliche Wahrheit. Die große Glaubens-Freudigkeit der Christen, und dann ihre Sittlichkeit, die ganz dem Glauben entsprach, brachte es von selbst mit sich, daß sie auch die eifrigsten Verbreiter ihres Glaubens geworden sind. Nicht bloß die Priester und Bischöfe wanderten umher und verkündigten das Christenthum; gewissermaßen war jeder Christ den Heiden gegenüber ein Priester und Prediger Christi, um dieselben für Christus zu gewinnen; ein Jeder in seinem Stand und Beruf. Der Soldat benützte seinen Dienst, der Kaufmann seinen Verkehr und seine Reisen, der christliche Arzt seinen Geschäftskreis, der Philosoph die Schule, und so jeder Christ seinen eigenthümlichen Beruf, um das Christenthum eben dadurch auf Andere zu übertragen. Voll des Glaubens und des Geistes, wie sie waren, sich nur selig wissend in dem Glauben, konnten sie nicht anders, als das sie beseligende Prinzip Allen mitzutheilen. Es war ein nicht zu bezwingender höherer Drang. — Dieß beruht auf Thatsachen und ausdrücklichen Nachrichten. Man lese die Martyreracten des heiligen Sebastianus, eines römischen Centurionen, um zu sehen, wie er unter den Legionären thätig war, um das Christenthum unter ihnen auszubreiten.

Wie der Freund den Freund zu gewinnen suchte, beweist auf eine überaus schöne und herzergreifende Weise der schon angeführte Dialog des Minucius Felix. Wie der Philosoph — seinen Beruf zu gleichem Zwecke benützte, zeigt uns die Lebensgeschichte Justins, des Philosophen, des Aristides, des Tatian, Athenagoras, Miltiades; auch Tertullian gehört hieher. Auch als Christen behielten sie das den Philosophen eigene Kleid, das Pallium bei, besuchten das Forum, wo die

Philosophen zusammenkamen, Schüler um sich sammelten und Fragen beantworteten. In dieser Thätigkeit treffen wir diejenigen unter den Christen, welche Sophisten oder Philosophen genannt wurden. In den Martyreracten finden wir Aerzte, in der unter Marc Aurel ausgebrochenen, gallischen Verfolgung Wirthe, Bäcker, kurz Christen aus allen Lebensverhältnissen. Besonders waren es Sklaven, die auf Herren und Frauen den merkwürdigsten Einfluß ausübten. Origenes hatte gegen Celsus gar oft Vorwürfe dieser Art zu beantworten.

Wir sehen, wie so auf tausend unbekannten Wegen das Christenthum in die Familien hineingetragen wurde. So wird es uns begreiflich, wie es sich so schnell ausbreitete. Aber Alles, was wir eben vorgelegt haben, war nichts Anderes, als wie wir Anfangs gesagt, eine Exposition von christlichen Momenten, die innerhalb desselben gelegen sind. Wir dürfen die Ursachen nicht außerhalb des Christenthums suchen, sondern nur in ihm selbst. Daß das Christenthum auch dadurch weit verbreitet wurde, daß Gott auf außerordentlichen Wegen die Seinigen unterstützte, ist nicht weniger gewiß. Die Wunder, die in den Evangelien und in der Apostelgeschichte allerdings am häufigsten berichtet werden, weil dort die alte Welt eben erst zu zertrümmern war, um einen Eindruck auf die ganz erstarrten Gemüther zu machen, sie reichen tief in unsere Periode herein und sind nie ganz verschwunden. Origenes bemerkt (gegen Celsus c. 2), daß zu seiner Zeit noch Spuren der ursprünglichen Wunderkraft übrig seien, woraus wir erkennen, daß Gott nach seiner Weisheit es für zweckdienlich gehalten hat, im Laufe der Zeit immer weniger auf eine so außerordentliche Weise einzugreifen.

Das Christenthum war jetzt zu einer großen sittlichen Erscheinung herangewachsen, so daß es durch seine ganze Kraft, durch seine eigene Macht und Autorität, als sittliches Ganze — auf die Gemüther der Heiden einwirkte, und solche äußere Beweise immer weniger nothwendig wurden. — Aus diesem Allen zusammen begreifen wir einzig und allein die schnelle Verbreitung des Christenthums über den Erdkreis.

§. 8. In welcher Weise sich das Christenthum verbreitet hat, welchen Gang es genommen, welche Personen vorzugsweise als apostolische Missionäre hervorragen.

Schon durch die Apostel unmittelbar war das Christenthum in in die meisten, in die bei weitem meisten Provinzen des römischen Reiches gebracht worden. [1]) Ueberall gründeten sie in den bedeutenderen Städten größere oder kleinere Gemeinden, mit solchem Erfolg, daß in manchen Ländern die Gegend in weitem Umkreise durch die apostolische Predigt in Bewegung gesetzt wurde. So in Ephesus, wo Paulus gepredigt. Die Apostel liebten es, in den größten Städten, in den Hauptstädten, wie in den Provinzialhauptstädten zu predigen, und nur vorübergehend etwa auf dem Lande. Diese größeren Städte bildeten den Mittelpunkt von einem kleineren oder größeren Bezirk, so daß von ihm aus in dem ganzen Umkreis von selbst das Evangelium sich leicht verbreitete.

Die von den Aposteln selbst gegründeten Kirchen nennt man die apostolischen Kirchen (ecclesiae apostolicae), welche, wie weiter unten zu erzählen ist, in einem ganz besonderen hohen Ansehen standen. Merkwürdig ist es nun, darauf hinzuweisen, wie durch die Leitung der göttlichen Vorsehung den Aposteln der Weg ganz wunderbar gebahnt war, der Weg zu der evangelischen Predigt. Durch Gottes Fügung war es einmal geschehen, daß die Juden überall, so weit sich nur das römische Reich erstreckte, sich gleichfalls verbreiteten. Sie hatten in den Städten Synagogen gegründet, in welchen zu bestimmten Tagen und Stunden alttestamentliche Abschnitte vorgelesen und erklärt wurden. Reisende Juden, die sich dem gewachsen fühlten, konnten auftreten, und über eine alttestamentliche Stelle einen Vortrag halten. So wurden auch die Apostel, wie wir es in der Apostelgeschichte finden, öfter eingeladen, religiöse Vorträge zu halten. An diese Vorträge knüpften sie ganz unerwartet an — die Verkündigung des Evangeliums. So mußte das Judenthum auch jetzt noch als

---

[1]) Von Westen angefangen wurde das Evangelium von Aposteln verkündigt in Spanien und Italien, wohl auch in Gallien, vielleicht in Afrika; im Osten in Illyricum, Griechenland, Aegypten, Aethiopien, Kleinasien, in Syrien, Mesopotamien, Arabien, Parthien und wohl auch Indien.

Basis dienen, auf der die evangelische Predigt in der Welt bekannt wurde. Die Juden hatten ja überall mehr oder weniger Proselyten aus dem Heidenthum, die auch in den Synagogen versammelt waren. Sie erfuhren demnach gleichfalls, daß der Welterlöser erschienen, und so bildeten diese Proselyten den Uebergang von den Juden zu den eigentlichen Heiden. So waren überall schnelle Anknüpfungspunkte mit den Heiden gegeben, und das Evangelium wurde allenthalben angenommen. Eine ungefähre Zahl der Christen in der Zeit der Apostel anzugeben, ist uns freilich unmöglich. Ihre Namen stehen in dem Buche des Lebens. Aber eine sehr bedeutende Grundlage war vorhanden. Nach den Zeiten der Apostel, während des zweiten und dritten Jahrhunderts breitete es sich aber vollends durch das ganze römische Reich aus, von den südlichst gelegenen römischen Städten in Afrika bis an den Rhein und die Donau; von Britannien bis an den Euphrat und Tigris, von der Grenze des Mittelmeeres (dem Ende der Erde im Westen) bis an die Grenze des schwarzen Meeres. Ueberall finden wir die Christen, und zwar, wie aus Allem hervorgeht, in dem Verhältniß zu den Heiden, daß die Letztern nicht viel mehr als etwa noch die Hälfte der Bevölkerung des römischen Reichs werden betragen haben,[1]) gewiß eine staunenswerthe Erscheinung, aber noch bewundernswerther wird dieselbe, wenn wir etwas genauer

die Art und Weise der Verbreitung

und die dabei thätigen Männer in das Auge fassen. Wie verbreitete sich wohl das Christenthum so anspruchslos, so voll Demuth, ohne jeglichen Klang und jedes Geräusch, wie es nur bei einer durch und durch göttlichen Gabe der Fall sein kann? Ohne äußerliche Bewegung, ohne irgend einen Aufruhr, obgleich das Christenthum die ganze alte Welt umzustoßen gekommen war. Es wandte sich an den Geist des Menschen, um von Innen heraus den Menschen umzubilden. Tertullian erzählt, daß wohl eine halbe Stadt schon christlich sein könne, ehe man es nur vermuthe.[2]) Man erfahre nämlich meistens erst dann, daß diese oder jene Familie der christlichen Kirche ange-

[1]) Eine andere Berechnung nimmt im Orient den zehnten, im Occident den fünfzehnten Theil der Christen unter der Zahl der Einwohner an.

[2]) Tertull. ad Scapulam. c. 2.

höre, wenn sie sich auf das Auffallendste und Empfehlendste durch ihre Sitten auszeichne. Dieß war die Weise der Verbreitung des Christenthums.

Wer sind nun wohl die Männer, die etwas so Außerordentliches vermittelten? Ohne Zweifel wird uns die Geschichte einige Hunderte oder Tausende nennen; denn nur solche sind einem so großen Werke gewachsen; aber wir täuschen uns völlig, wenn wir uns einer solchen Erwartung hingeben wollten. Denn nur sehr wenige Missionäre hat die Geschichte aufgezeichnet, so daß wir diese Namen in dem schreiendsten Mißverhältniß zum großen Werke finden, das auf einmal vor uns steht. Die Glaubensboten kennen wir nicht, die so Großes geleistet haben. Gewöhnlich erfahren wir nur ganz zufällig, daß auch in diesem und jenem Lande das Christenthum eingedrungen sei; nämlich nur dann, wenn erzählt wird, da und dort sei eine Verfolgung gegen die Christen ausgebrochen, oder eine große Synode sei versammelt worden, oder auch eine häretische Erscheinung habe die Kirche betrübt und beunruhigt. Also wenn uns an sich etwas ganz Anderes erzählt werden will, erfahren wir eben auch, daß das Christenthum in diesen Ländern sich schon verbreitet haben mußte, weil solche Erscheinungen zu Tage traten. Es wird uns aber ganz begreiflich werden, warum so wenige Missionäre genannt werden, wenn wir uns an das schon Gesagte erinnern, daß eigentlich jeder Christ gewissermaßen Missionär in dem ihm zunächst anvertrauten Wirkungskreise gewesen. Wo Alles ausgezeichnet ist, werden Einzelne nicht ausgezeichnet. Bei der Begeisterung, welche Alle beseelte, war es nicht nothwendig, Einzelne hervorzuheben.[1]

Wir müssen aber doch noch Folgendes als Halbpunkte bezeichnen, und zugleich jene wenigen Personen, die uns zufällig genannt werden, auch kennen lernen. Die Bischöfe traten natürlich als Hauptpersonen

---

[1]) J. A. Fabricius, Salutaris lux Evangelii s. notit. histor. chronol. liter. et geogr. propagatorum per orbem totum sacrorum. Hamb. 1731. 4°. — J. F. Cotta: De causis crescentis christianismi inter persequutiones. Tueb. 1758. — P. C. Gratianus: Versuch einer Geschichte über den Ursprung und die Fortpflanzung des Christenthums in Europa. Tüb. 1766—1778. 2 Thle. — J. M. Mamachi: Originum et antiquitatum ecclesiasticarum t. 20. Rom. 1749—1755 (l. II.).

hervor. Man muß sich von den damaligen Bischöfen eine vielfach andere Vorstellung machen, als von den jetzigen; denn jene waren nicht bloß Hirten einer bereits vorhandenen Heerde, sondern sie hatten auch zugleich die Aufgabe, die Heerde immer mehr zu vergrößern, — Missionäre zu sein. Dieser Beruf der Bischöfe, zugleich Glaubensboten zu sein, dauerte durch diese ganze Periode überall fort, und auch noch im vierten Jahrhundert. Je ausgezeichneter ein Bischof durch die Kraft seines Glaubens, durch seine Erleuchtung, Weisheit und Tugend war, um so mehr war er auch ein ausgezeichneter Missionär.

Wie manche Bischöfe oft in Kurzem die Stadt, deren Bischöfe sie waren, mit der ganzen Umgegend zu bekehren im Stande waren, geht aus folgender Thatsache hervor. Der heilige Gregor Thaumaturgus, ein Schüler des christlichen Philosophen Origenes, hatte eigentlich deßwegen seine Vaterstadt Neo-Cäsarea verlassen, um in Berytus die Rechtswissenschaft zu studiren. Er hatte aber unterwegs von Origenes gehört, und obwohl ein Heide, wollte er seine philosophischen Vorlesungen besuchen. Durch diese fühlte er sich bestimmt, Christ zu werden; er kehrte nach einem fünfjährigen Lehrcurs in seine Heimath zurück, wo man glaubte, daß er nun eine Laufbahn antreten werde, die zu den höchsten Staatswürden führt. Allein der benachbarte Bischof von Amasia weihte ihn zum Bischof seiner Geburtsstadt. Es waren, als Gregor dort Bischof wurde, nur siebzehn Christen daselbst, als er starb, vielleicht noch ebenso viele Heiden. Ebenso war die ganze Umgegend bekehrt, und in einer Weise bekehrt, daß die in Neu-Cäsarea ausgebrochene Verfolgung keinen der Bekehrten bestimmen konnte, wieder in das Heidenthum zurückzufallen. Solche ausgezeichnete Männer hatte die damalige Kirche in ihrer Mitte. Ohne Zweifel gab es deren mehrere, ja wohl Viele. Denn im Grund ist es nur ein Zufall, daß wir diese Thatsache wissen. Deßhalb, weil Gregor ein Schüler des Origenes war, und dadurch veranlaßt wurde, eigene Schriften herauszugeben.

Sonst sind uns in der orientalischen Kirche noch als Missionäre bekannt: Pantänus, vormals ein stoischer Philosoph, der in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts lebte. Er reiste nach Indien, d. h. hier nach Arabien, um dort das Christenthum zu verkündigen; von dem Erfolge seiner apostolischen Thätigkeit wissen wir nichts Näheres.

Den schon genannten Origenes ließ ein arabischer Emir bitten, daß er zu ihm komme, um ihm und dem Stamme, dem er vorstand, das Evangelium zu erklären. Er that es. Sonst werden uns in der orientalischen Kirche keine besonderen Missionäre genannt.

Uebergehend zu der abendländischen Kirche, wollen wir mit dem römischen Afrika beginnen, da dieses zum Abendlande gezählt wurde.[1])

---

[1]) Im. Schelstrate: Ecclesia Africana sub primatu Carthaginensi Paris 1679. — Mich. Leydecker: Hist. eccl. Afric. illustrata, qua ecclesiae Africanae origo, status variaque illius fata et interitus exponuntur etc. Utr. 1690. — It. At. Sanchez: Historia ecclesiae Africanae. Matriti 1784. — St. Ant. Morcelli: Africa christiana. 3 t. 4°. Brescia 1816—1817 (bis jetzt das Hauptwerk). — J. Muenter: Primordia ecclesiae Africanae. Copenhagen 1829. 4°. — J. B. Rossi: De christianis titulis Carthaginensibus, aus dem Spicilegium Solesmense ed. Pitra, t. 4, p. 497. (1858) besonders abgedruckt. — Stimmen aus Rom. Von den Benediktinern in St. Paul. Schaffh. 1860 (enthält u. a. eine Zusammenstellung der in Algier gefundenen christlichen Inschriften ed. Léon Rénier 1855). — E. A. Blampignon: De sancto Cypriano et de primaeva Carthaginiensi Ecclesia disquisitio historica atque philosophica, cui subest Metaphrastae hagiographia hactenus inedita. Par. 1862.

Aus dem Entstehen der sog. Vetus Itala in dem proconsularischen Afrika auf die frühe Vollendung des Canon N. T. einen Schluß zu ziehen (wie eben nach Const. Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt. Leipz. 1866, S. 10—63), geht nicht an. Denn einerseits verlegt man den Ursprung der vetus Itala in die Zeit von c. 150—180, nach unserer Ueberzeugung wohl ein Jahrhundert zu spät, andererseits ist bis jetzt kein Beweis für das Entstehen der „Itala" in Afrika beigebracht, deren Name schon auf Italien hinweist (s. „die alte lateinische Bibelübersetzung vor Hieronymus stammt nicht aus Afrika, sondern aus Italien" in Gams, Kirchengeschichte von Spanien, I, 86—102). — Daß das Christenthum aus Italien, und speziell aus Rom nach Afrika gekommen, ist schwer in Abrede zu stellen, da ja der Verkehr zwischen dem Orient und Afrika großentheils über Rom ging, und in Afrika das Griechische viel weniger verstanden wurde, als in Rom. Ueber das Wann und Wie der Einführung aber sind wir noch immer nicht unterrichtet, und erst seit Kurzem über die Zeit des Bischofs Agrippinus von Carthago. Wir glauben eher, daß das Christenthum von Rom aus um das Jahr 50, als 150 nach Carthago gekommen sei. Um das Jahr 200 finden wir einen Bischof Optatus, wohl von Carthago (Acta martyr. SS. Perpetuae c. 13) welcher entweder mittelbarer oder unmittelbarer Vorgänger des Agrippinus gewesen. — Da Tertullian gar Nichts über den Ursprung des Christenthums in Afrika sagt, so möchten wir eher daraus schließen, daß derselbe schon zu seiner Zeit von der Nacht der Vergangenheit verhüllt war. — Augustin begnügt sich zu sagen, daß

Wer das Christenthum dahin gebracht, wissen wir nicht. Wir wissen überhaupt nichts vom Christenthum daselbst, bis unter dem Kaiser Septimius Severus eine Verfolgung ausbrach (c. 200), in der sich die scillitanischen Martyrer, und die heilige Perpetua und Felicitas, deren ächte Martyreracten uns erhalten sind, auszeichneten, die ersten aus der afrikanischen Kirche uns bekannten Martyrer. Nur wenige Jahre später versammelte der Bischof Agrippinus von Carthago siebenzig Bischöfe zu einer Synode. So erfahren wir, daß das Christenthum recht segensreich in Afrika um sich gegriffen, aber Näheres ist uns nicht bekannt. Nur dieß dürfen wir als gewiß annehmen, daß von Rom aus das Evangelium nach Afrika gekommen sei. Später hervortretende Erscheinungen weisen darauf mit Bestimmtheit hin.

Nach Gallien scheint schon der heilige Polycarp aus Smyrna in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Missionäre gesandt zu haben. Doch sind die auf uns gekommenen Actenstücke nicht zuverlässig genug, daß wir ihnen vollen Glauben beimessen dürften. Sie stammen aus einer späteren Zeit, wenigstens der Ausführung nach; aber die Grundlage ist offenbar historisch.[1]) Die erste Verfolgung in Gallien fand unter Marc Aurel statt.

---

das Christenthum aus den jenseits des Meeres (transmarinis) gelegenen Ländern nach Afrika kam; dieß bedeutet zunächst Italien mit den Inseln. V. noch die Ausgabe des Optatus Milev. von Dupin (cum geographia episcopali Africae) 1700; und die Notitia Ecclesiae Africae am Schlusse der Ausgabe des Victor. Vitens. von Ruinart. — Daß Augustin über die Zeit und Art der Einführung des Christenthums in Afrika bescheidene Ansichten hatte, erhellt aus seinen Worten: Nonnullae barbarae nationes etiam post Africam crediderunt; unde certum sit, Africam in ordine credendi non esse novissimam (de unitat. ecclesiae, cap. 37), doch leitet er es von Rom her (ep. 25 ad Constant). Dog. ep. 178.

[1]) Ueber die Zeit der Einführung des Christenthums in Gallien kam man im siebenzehnten Jahrhundert in Frankreich zu allzu bescheidenen Ansichten. Z. B. sagt Labbe, de scriptor. eccles. 1660, T. II, p. 59—60: Quo seculo in Gallias venerit Martialis dictus Aquitanorum apostolus, primonere an tantum tertio, controvertitur, — et adhuc sub judice lis est. Ja Massuet, der Herausgeber des Irenäus (zu adv. haer. 3, 1) meint, daß das Christenthum in Gallien nach Irenäus beinahe erloschen sei, und daß es um das Jahr 250 wieder auf das Neue habe verkündigt werden müssen. Für eine solche Annahme ist nir-

Hier finden wir den Bischof und Martyrer Pothinus. Ihm folgte Irenäus auf dem Stuhle von Lyon. Die Verfolgung der

---

gends eine Spur der Berechtigung. Pothinus und Irenäus haben das Christenthum in Gallien nicht eingeführt, mit ihrem Martyrtode war es weder bedroht noch erschüttert. — Seit dem Jahre 1848 hat die Geschichtschreibung in Frankreich wieder an die ältesten Traditionen angeknüpft und zu positiven Ergebnissen geführt, nach welchen die Einführung des Christenthums in das erste Jahrhundert, und in die apostolische Zeit zurückreicht. Bahnbrechend hiebei war das folgende Werk: Monuments inédits sur l'apostolat de Marie Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée, saint Lazare, saint Maximin, sainte Marthe, et les saintes Marie etc. par Faillon Paris 1848, 2 vol. 4° (handelt von den Anfängen der Bisthümer Aix, Arles, Avignon, Autun, Frejus, Marseille, Orange, Bourges, Paris, le Puy, Périgneux, Tours, Clermont, Toulouse, Narbonne, Trier, Limoges etc.). — Der Verfasser theilt nicht weniger als 362 Urkunden und Beweisstücke mit, und darin dürfte auch der Hauptwerth des Werkes liegen. Aber ihren geschichtlichen Werth und Gehalt zu sichten und zu gewinnen wird der Zukunft vorbehalten bleiben. Einen Auszug des Werkes, mehr zu Zwecken der Erbauung, besitzen wir von Ludwig Clarus: Geschichte des Lebens, der Reliquien und des Cultus der heiligen Geschwister Magdalena, Martha und Lazarus, und der übigen Heiligen, welche das Christenthum zuerst in Frankreich verkündigt haben. Nach Originalquellen bearb. v. L. Clarus, Rgsb. 1852. 412 S. — Der Verfasser nimmt an, daß Dionys von Paris, natürlich nicht der von Athen, Saturnin, erster Bischof von Toulouse und Martyrer, sowie Paulus, erster Bischof von Narbonne, vom Päpste Clemens I. am Ende des ersten Jahrhunderts nach Gallien gesendet worden. Trophimus, erster Bischof von Arles, kann jedenfalls nicht erst (nach Gregor von Tours hist. Francor. 1, 28) unter Decius c. 250 nach Gallien gekommen sein, da um das Jahr 253 von Marcian, dem novatianischen Bischofe von Arles gesagt wird, daß er den Bischofsstuhl schon lange eingenommen habe. In dem von 19 gallischen Bischöfen an Papst Leo I. gerichteten Schreiben wird gesagt, ganz Gallien und der römischen Kirche sei bekannt, daß der heilige Petrus den Trophimus als Bischof von Arles gesendet habe. Sie wollten damit sagen, daß die Kirche von Arles älter, als die von Vienne, sei.

Die Einwirkung des Werkes von Faillon auf die nächstfolgenden Schriftsteller war bedeutend (Paul Piolin, O. S. B.: Histoire de l'église du Mans, Tom. 1—6, Paris 1851—1855 „Introduction“ besonders aber das Werk: Origines chrétiennes de la Gaule. Lettres au R. P. dom Paul Piolin à Solesmes, en reponse aux objections contre l'introduction du christianisme dans les Gaules, aux II et III siècles, précédées de lettres sur la nécessité d'un examen de l'ouvrage intitulé: „Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence. Paris 1855—56. 2 vol. in 8°.

Christen unter Mark Aurel war aber so heftig, und so Viele wurden ein Opfer der Wuth der Heiden, daß die Christen in und um Lyon beinahe gänzlich aufgerieben wurden, und nur in einzelnen Indivi-

Der neueste Geschichtschreiber der Kirche von Toulouse (Histoire générale de l'église de Toulouse, par l'abbé Salvan T. 1—4. Toulouse 1856—1861) vertheidigt die Ansicht, nach welcher Paul von Narbonne zur Zeit des Caracalla dahin gekommen, daß Sct. Saturnin aber zu gleicher Zeit Bischof von Toulouse gewesen (c. 213 n. Chr.), dagegen erst unter Decius Martyrer geworden (I. 88). Er gibt zu, daß Martialis von Limoges und Trophimus von Arles früher nach Gallien gekommen, und daß nur Dionysius und Saturnin Martyrer geworden, Letzterer c. 253 n. Chr. „Martialis von Limoges, Austremonius von Clermont, Paul von Narbonne gelangten zu einem hohen Alter, wir wissen aber nicht, ob sie vor oder nach der Verfolgung des Decius gestorben" (I, 89). Man müsse von der Ausbreitung des Christenthums in Gallien im 1—2. Jahrhundert nicht zu Großes denken; denn zu einer Synode in Lyon unter Irenäus seien nur zwölf Bischöfe zusammen gekommen und vielleicht nicht einmal so viele.

Die neuesten Historiker der von ältester Zeit her rivalisirenden Bisthümer Vienne (Histoire de la sainte église de Vienne, jusqu' à la suppression du siège en 1801, par F. Z. Collombet, Lyon 1847—1848, 4 vol.) und von Arles (Histoire de la sainte église d'Arles, par l'abbé J. M. Trichaud, Arles 1858—1865, 4 vol.) suchen den historischen Ansprüchen dieser beiden nun aufgehobenen altehrwürdigen Sitze gerecht zu werden.

Durch nüchterne Kritik und umfassendes Quellenstudium hat sich die „Dissertation sur l'apostolat de Saint-Martial (erster Bischof von Limoges) et sur l'antiqnité des Églises de France par l'abbé Arbellot. Paris 1855, welcher sechs Jahre später zur Ergänzung die „Documents inédits sur l'apostolat de saint Martial et sur l'antiquité des églises de France." Limog. 1861, nachfolgten — eine verdiente und anerkannte Auktorität in Frankreich erworben. — Aus den Zeugnissen aller Jahrhunderte versucht Arbellot zu beweisen, daß der heil. Martialis von den Aposteln nach Gallien gesendet worden, und setzt nach der Ueberlieferung sein Todesjahr in das Jahr 73. — Ebenso nimmt er an und sucht zu beweisen, daß Trophimus von dem Apostel Petrus nach Arles gesendet worden. Paulus von Narbonne sei ein Apostelschüler, und wohl von dem nach Spanien reisenden Apostel Paulus als erster Bischof in Narbonne eingesetzt worden. Die übrigen ältesten Bischöfe von Frankreich: Dionysius von Paris, Saturnin von Toulouse, Austremonius von Clermont, selbst Gatian von Tours, (was uns von Arbellot nicht begründet zu sein scheint, dissertat. p. 152—154), auch noch Ursinus von Bourges, Eutropius von Saintes, „vielleicht" auch Fronto von Périgueux, und Georgius von Velay sind nach ihm von Papst Clemens I. nach Gallien gesendet worden.

Mit Rücksicht auf diese Vorarbeiten, von denen er einen auffallend spärlichen

duen das Christenthum in die folgende Zeit hinübergetragen werden konnte.

In der Mitte des dritten Jahrhunderts aber waren es Satur-

Gebrauch gemacht, hat der neue Herausgeber der französischen Kirchengeschichte von Jac. Longueval (Histoire de l'église gallicane, 150—1559. Par. 1730—1749, 18 vol. in 4°), der Abbé Jager (in seiner Histoire de l'église catholique en France — depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII., bisher 13 Bde. Par. 1862—1866) angenommen, daß von Sct. Petrus nach Gallien gesendet worden: Martial von Limoges, Paul von Narbonne, Clemens von Metz, Savinian und Sct. Potentian von Sens, Trophimus von Arles, Crescens von Mainz, und Sct. Lucas von unbekanntem Sitze.

(Cf. Histoire de l'Église d'Auvergne — depuis saint Austremoine jusqu'en 1560 par L. E. d'Ambert, Clerm. 1855, 3 vol. — Histoire du diocèse d'Avignon et des anciens diocèses, dont il est formé, par l'abbé Granget, Av. 1862, 2 vol. — Histoire et description de Notre-Dame de Reims p. Cerf. 2 vol. Reims 1862). — Cerf nimmt an, daß die erste Kathedrale von Rheims von Bischof Sixtus schon im ersten Jahrhundert erbaut wurde. — Des origines chrétiennes de la Gaule, par Arbellot, in le Monde 1860, 6. Juni. Rome et les premières églises des Gaules considérées dans leur origine, das. 16., 18., 24. April 1862, p. F. Gaydou, S. J. (hält Lyon für den Centralpunkt des Christenthums in Gallien).

Die nun vollendete Sammlung der „Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII. siècle, réunies et annotées par Edm. Le Blant. Ouvrage couronné par l'Institut de France. Par. 1856—1865, 2 tom. in 4°. avec 552 insc. sur 92 planches," zeigt uns in der That, daß das Christenthum entlang der Rhone sich in Gallien ausbreitete. In Marseille und Aubagne finden sich Titel aus der Zeit des Marc Aurel oder seiner nächsten Nachfolger. Arles hat neun Titel wahrscheinlich aus der Zeit vor Constantin. Am Rhein und im mittleren Frankreich ist kein Stein aus den ersten drei Jahrhunderten nachweisbar. — Die Inschriften sind der Annahme nicht günstig, daß gleichzeitig eine größere Schaar von Glaubensboten sich über Frankreich verbreitet, man müßte denn ein baldiges Erlöschen und Wiederanfachen des Glaubenslichtes annehmen. — Le Blant sagt: „Zwei entgegengesetzte Ansichten (über den frühern oder spätern Anfang des Christenthums) stehen sich entgegen, aufrecht erhalten mit dem gleichen Eifer, dem gleichen Talente." Denn auch die Schule der sog. Tradition oder der ältesten Ueberlieferung bleibt an Scharfsinn und Gelehrsamkeit hinter ihren Gegnern nicht zurück.

Vor c. 6 Jahren hatte Abbé Ch. Salmon in Amiens nach dem Vorgange des fast ganz verschwundenen Buches von M. J. Maceda: De celeri propagatione Evangelii in universo mundo l.3; accedit Comment. Bolland. de sct. Firmino ep. et mart. etc. Romae 1798 — eine „Histoire de St. Firmin, premier Évêque d'Amiens," der als erster Bischof von Pamplona und Amiens betrachtet wird, verfaßt.

ninus, erster Bischof von Tolosa, Dionys und einige Andere, die das Christenthum wieder erneuerten. Als um das Jahr 250 Saturninus nach Gallien kam, so erblickte er nur in sehr wenigen Städten einige

Seine Beweisführung wurde u. a. von Dufour und Maury angegriffen. Als Werk zehnjährigen Studiums erscheinen nun die „Recherches sur l'époque de la prédication de l'Évangile dans les Gaules et en Picardie et sur le temps du martyre de St. Firmin, premier évêque d'Amiens et de Pampelune, par Ch. Salmon, Am. 1865. — Salmon erörtert die ungünstigen Stellen bei Sulpicius Severus (Hist. sac. 2, 32 — sub Aurelio — primum inter Gallias martyria visa, serius trans Alpes Dei religione suscepta) und bei Gregor. T. h. Franc. 1, 28, wornach die 7 Glaubensboten erst unter Decius um 250 nach Gallien gekommen; dann führt er die günstigen Zeugen, auch die ältesten Liturgien an, dann behandelt er die ältesten Kirchen im Besondern (Marseille, Arles, Limoges, Aix, Orange, Lyon, Sens, Paris, Chartres, Rheims, Soissons &c.). Der heil. Saturnin wurde nach ihm Martyrer im ersten Jahrhundert, der heil. Firmin im Anfange des zweiten Jahrhunderts.

Bei aller Unsicherheit scheinen zwei Thatsachen sehr wahrscheinlich; erstens daß weder sieben, noch überhaupt eine größere Zahl von Glaubensboten gleichzeitig nach Gallien aus Rom kamen, zweitens, daß wenigstens Trophimus von Arles und Martial von Limoges dem ersten christlichen Jahrhundert angehören. Die Frage, wie denn Gregor von Tours zu seiner Siebenzahl von Bischöfen gekommen, wußte man sich in Frankreich nicht zu beantworten. Für uns war nie ein Zweifel, daß er, der von den sieben aus Rom nach Spanien geschickten Bischöfen wußte, für Gallien die gleiche Zahl vindicirte, welche sich auch sehr bald zusammenfand, (Trophimus, Paulus, Saturnin, Martial, Dionysius von Paris, zu seiner Zeit schon Hauptstadt des Frankenreichs, dann für seine geliebte Heimath Auvergne Austremonin, endlich auch für sein eigenes Bisthum Tours der heil. Gatian); wir wollen dieß keine fraus pia, sondern eine patriotische Dichtung nennen. Wenn man von Rom sieben Bischöfe nach Spanien schickte, so mußte wenigstens die gleiche Anzahl nach Gallien gesendet worden sein.

Gregor von Tours hätte besser gethan, unter seinen apostolischen Siebenmännern, welche von Rom nach Gallien gesendet worden, den Crescenz von Vienne und von Mainz zu zählen, als den Gatian von Tours. „Crescenz reiste nach Gallien.“ [1]) Bei den Griechen bedeutet „Galatien“ sowohl Gallien, als das östliche Galatien, wie „Iberien“ sowohl Spanien als das gleichnamige Land am Kaukasus bedeutet; der Zusammenhang muß entscheiden, von welchem Iberien und Galatien die Rede ist. Mehrere Bibelcodices lesen an unserer Stelle: „nach Gallien.“ [2]) Irenäus sagt allerdings: nach Galatien; aber wir haben an dieser

[1]) 2 Tim. 4, 10: Κρήσκης (sc. ἐπορεύθη) εἰς Γαλλίαν.
[2]) Γαλλίαν oder γαλλίας (Codex 23, 31. 39. 73. 80.), Griesbach, apparat. ad h. l.

duen das Christenthum in die folgende Zeit hinübergetragen werden konnte.

In der Mitte des dritten Jahrhunderts aber waren es Satur-

Gebrauch gemacht, hat der neue Herausgeber der französischen Kirchengeschichte von Jac. Longueval (Histoire de l'église gallicane, 150—1559. Par. 1730—1749, 18 vol. in 4°), der Abbé Jager (in seiner Histoire de l'église catholique en France — depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII., bisher 13 Bde. Par. 1862—1866) angenommen, daß von Sct. Petrus nach Gallien gesendet worden: Martial von Limoges, Paul von Narbonne, Clemens von Metz, Savinian und Sct. Potentian von Sens, Trophimus von Arles, Crescens von Mainz, und Sct. Lucas von unbekanntem Sitze.

(Cf. Histoire de l'Église d'Auvergne — depuis saint Austremoine jusqu'en 1560 par L. E. d'Ambert, Clerm. 1855, 3 vol. — Histoire du diocèse d'Avignon et des anciens diocèses, dont il est formé, par l'abbé Granget, Av. 1862, 2 vol. — Histoire et description de Notre-Dame de Reims p. Cerf. 2 vol. Reims 1862). — Cerf nimmt an, daß die erste Kathedrale von Rheims von Bischof Sixtus schon im ersten Jahrhundert erbaut wurde. — Des origines chrétiennes de la Gaule, par Arbellot, in le Monde 1860, 6. Juni. Rome et les premières églises des Gaules considérées dans leur origine, das. 16., 18., 24. April 1862, p. F. Gaydou, S. J. (hält Lyon für den Centralpunkt des Christenthums in Gallien).

Die nun vollendete Sammlung der „Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII. siècle, réunies et annotées par Edm. Le Blant. Ouvrage couronné par l'Institut de France. Par. 1856—1865, 2 tom. in 4°. avec 552 insc. sur 92 planches," zeigt uns in der That, daß das Christenthum entlang der Rhone sich in Gallien ausbreitete. Zu Marseille und Aubagne finden sich Titel aus der Zeit des Marc Aurel oder seiner nächsten Nachfolger. Arles hat neun Titel wahrscheinlich aus der Zeit der Constantine. Am Rhein und im mittleren Frankreich ist kein Stein aus den ersten drei Jahrhunderten nachweisbar. — Die Inschriften sind der Annahme nicht günstig, daß gleichzeitig eine größere Schaar von Glaubensboten sich über Frankreich verbreitet, man müßte denn ein baldiges Erlöschen und Wiedererwachen des Glaubenseifers annehmen. — Le Blant sagt: „Zwei entgegengesetzte Ansichten (über den frühern oder spätern Anfang des Christenthums) stehen sich entgegen, [illegible] erhalten mit dem gleichen Eifer, dem gleichen Talente." Denn auch die Schule der sog. Tradition oder der älteren Ueberlieferung bleibt an Scharfsinn und Gelehrsamkeit hinter ihren Gegnern nicht zurück.

[illegible] nach dem Vorgange [illegible]: De celeri propagatione Evangelii in universo mundo [illegible] Comment. Bolland. de sct. Firmino ep. et mart. [illegible] — [illegible] „Histoire de St. Firmin, premier Évêque d'Amiens" [illegible] verfaßt.

ninus, erster Bischof von Tolosa, Dionys und einige Andere, die das Christenthum wieder erneuerten. Als um das Jahr 250 Saturninus nach Gallien kam, so erblickte er nur in sehr wenigen Städten einige

Seine Beweisführung wurde u. a. von Dufour und Maury angegriffen. Als Werk zehnjährigen Studiums erscheinen nun die „Recherches sur l'époque de la prédication de l'Évangile dans les Gaules et en Picardie et sur le temps du martyre de St. Firmin, premier évêque d'Amiens et de Pampelune, par Ch. Salmon, Am. 1865. — Salmon erörtert die ungünstigen Stellen bei Sulpicius Severus (Hist. sac. 2, 32 — sub Aurelio — primum inter Gallias martyria visa, serius trans Alpes Dei religione suscepta) und bei Gregor. T. h. Franc. 1, 28, wornach die 7 Glaubensboten erst unter Decius um 250 nach Gallien gekommen; dann führt er die günstigen Zeugen, auch die ältesten Liturgien an, dann behandelt er die ältesten Kirchen im Besondern (Marseille, Arles, Limoges, Aix, Orange, Lyon, Sens, Paris, Chartres, Rheims, Soissons rc.). Der heil. Saturnin wurde nach ihm Martyrer im ersten Jahrhundert, der heil. Firmin im Anfange des zweiten Jahrhunderts.

Bei aller Unsicherheit scheinen zwei Thatsachen sehr wahrscheinlich; erstens daß weder sieben, noch überhaupt eine größere Zahl von Glaubensboten gleichzeitig nach Gallien aus Rom kamen, zweitens, daß wenigstens Trophimus von Arles und Martial von Limoges dem ersten christlichen Jahrhundert angehören. Die Frage, wie denn Gregor von Tours zu seiner Siebenzahl von Bischöfen gekommen, wußte man sich in Frankreich nicht zu beantworten. Für uns war nie ein Zweifel, daß er, der von den sieben aus Rom nach Spanien geschickten Bischöfen wußte, für Gallien die gleiche Zahl vindicirte, welche sich auch sehr bald zusammenfand, Trophimus, Paulus, Saturnin, Martial, Dionysius von Paris, zu seiner Zeit schon Hauptstadt des Frankenreichs, dann für seine geliebte Heimath Auvergne Austremonin, endlich auch für sein eigenes Bisthum Tours der heil. Gatian); wir wollen dieß keine fraus pia, sondern eine patriotische Dichtung nennen. Wenn man von Rom sieben Bischöfe nach Spanien schickte, so mußte wenigstens die gleiche Anzahl nach Gallien gesendet worden sein.

Gregor von Tours hätte besser gethan, unter seinen apostolischen Siebenmännern, welche von Rom nach Gallien gesendet worden, den Crescenz von Vienne und von Mainz zu zählen, als den Gatian von Tours. „Crescenz reiste nach Gallien." [1]) Bei den Griechen bedeutet „Galatien" sowohl Gallien, als das östliche Galatien, wie „Iberien" sowohl Spanien als das gleichnamige Land am Kaukasus bedeutet; der Zusammenhang muß entscheiden, von welchem Iberien und Galatien die Rede ist. Mehrere Bibelcodices lesen an unserer Stelle: „nach Gallien." [2]) Irenäus sagt allerdings: nach Galatien; aber wir haben an dieser

[1]) 2 Tim. 4, 10: Κρήσκης (sc. ἐπορεύθη) εἰς Γαλλίαν.
[2]) Γαλλίαν oder γαλλίας (Codex 23, 31. 39. 73. 80.), Griesbach, apparat. ad h. l.

Christen. Aber gegen Ende des dritten Jahrhunderts ist die Zahl der Christen in Gallien schon wieder sehr bedeutend, ohne daß wir die nähern Umstände davon wissen.

Stelle nur seine lateinische Version.[1] — Eusebius aber sagt bestimmt: Crescenz ist nach Gallien;[2] ebenso Hieronymus;[3] ebenso das Chronicon paschale.[4] Ebenso erklären sich Epiphanius und Theodoret ganz entschieden für Gallien.[5]

Dazu kömmt noch aus neuester Zeit das entscheidende Zeugniß des Codex Sinaiticus, welcher aus dem 4. Jahrhundert stammt, und den Text der ältesten lateinischen Bibelübersetzung repräsentirt.[6] Die Zweifel an der Sendung des Crescenz nach Gallien (i. J. 67) müssen um so mehr schwinden, wenn man bedenkt, daß Paulus, der kurz vorher längere Zeit in Ephesus geweilt, und an Timotheus in Ephesus schreibt, doch nicht wohl aus so weiter Ferne in Rom einen Glaubensboten in ein über Asien hinausliegendes Land sandte, einen Boten, der nach seinem lateinischen, im Griechischen nicht übersetzbaren Namen wahrscheinlich nur des Lateinischen mächtig war, und darum nach Gallien gesendet wurde, wie die lateinisch anklingenden Torquatus, Cäcilius, Secundus rc. nach Spanien. — Der heil. Trophimus von Arles, der mit Recht Apostelschüler heißt, war wahrscheinlich kein anderer, als der mehrgenannte Schüler des heil. Paulus, der nach seiner Genesung (er war krank in Milet geblieben) vermuthlich nach Rom zurückgekehrt und von dem Apostel Paulus kurz vor seinem Martyrium nach Gallien gesendet wurde. Die Kirchen von Vienne und Arles können sich, wie uns scheint, gleichen Alters rühmen.[7]

Die Frage der sieben spanischen Bischöfe, genannt Semptemviri apostolici, hat der Herausgeber zuerst außerhalb Spaniens untersucht, und ist zu folgendem Resultate gekommen. Ihre Sendung, ausgehend von den Aposteln Petrus und Paulus, steht im Zusammenhange und wurde hervorgerufen durch die Reise des Apostels Paulus nach Spanien, der nur ganz kurze Zeit, höchstens ein Jahr, dort verweilte. Sie machten von Rom den Seeweg, und landeten in Carthagena, und reisten von hier zu Lande gegen die Mitte von Spanien. Auf dem Wege wurden sie in Acci oder Guadix durch ein Wunder, den plötzlichen Einsturz einer mächtigen Brücke, zurückgehalten und zum Bleiben bestimmt. Der Führer der Siebenmänner,

---

[1]) Adh. haer. 3, 14. §. 1. Strabo nennt das Land *Κελτική*, die Einwohner *γαλάται*, Irenäus die Einwohner *Κέλται*, das Land, wie es scheint, *γαλατία*.

[2]) Euseb. hist. eccl. 3, 4, *Κρίσκης εἰς τὰς γαλλίας σταλάμενος*.

[3]) Crescens in Galliis praedicavit, Catal. de scriptor. eccles. append. I.

[4]) Olymp. 220, *ἐν γαλλίαις*.

[5]) Epiphan. haer. 51, 11. — Theodor. in II Tim. 4, 10.

[6]) Tischendorf: Wann wurden unsre Evangelien verfaßt? Lpz. 1865. S. 63.

[7]) Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 1846, I, 83—90. — Hefele, Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland. Tüb. 1838. S. 53 flg. Ders. Art. „Mainz" im Freiburger Kirchenlex. — Joh. Friedrich, Kirchengeschichte von Deutschland, 1867, I. S. 80.

§. 9. Von den Verfolgungen der Christen überhaupt.

Mit der Verbreitung des Christenthums, von der wir bisher gesprochen, ging die Verfolgung des Christenthums den gleichen Schritt. Wie die Verfolgungen oft Ursache der Verbreitung des Christenthums

---

Torquatus, wurde der erste Bischof von Guadix und gilt als erster bekannter Bischof Spaniens; die Kirche von Guadix aber hieß in allen Jahrhunderten bis heute die „apostolische Kirche." Andere Vorrechte oder Vorzüge hat sie aus dem Wandel der Zeiten nicht gerettet. — Die 6 Begleiter des heil. Torquatus ließen sich sämmtlich in der Nähe von Guadix nieder, so daß die drei ersteren ihre Sitze südöstlich, die drei letzteren nordwestlich von diesem damaligen Centrum des Christenthums in Spanien aufschlugen. Secundus also wirkte und starb zu Abula, heute Abla, einem Orte südöstlich von Guadix, Indaletius in Urci am Meere nahe bei Vera, der alten Bischofsstadt, die schon ihren Bischof Cantonius zur Zeit der Synode von Elvira — Jahr 306 — hatte; Ctesiphon ließ sich nieder in Vergium, der bedeutenden Stadt Verja, nahe bei Almeria, in welchem Bisthum das eingegangene Urci und Vergium fortlebt. Der fünfte der Apostelschüler, Cäcilius, ließ sich nieder in Illiberis oder Elvira, an der Stätte des heutigen Granada; denn Elvira war nur eine kleine Stadt, ein Theil des spätern größeren Granada; der sechste, den heil. Torquatus mit eingerechnet, Euphrasius, wurde erster Bischof der bedeutenden Stadt Illiturgis am Flusse Bätis oberhalb von Andujar; das Bisthum Jaën, das den heil. Euphrasius als seinen Patron verehrt, kann als Fortsetzung des Bisthums Illiturgis (und Tucci-Martos) betrachtet werden, endlich der siebente, Hesychius, bei den Spaniern auch E(J)sitius genannt, wählte zu seinem Sitze die alle Zeit nicht unbedeutende Stadt Carcesa (heute Cazorla), wohl zu unterscheiden von Cazlona, der alten Bischofsstadt Castulo, die aber ihr Bisthum schon im 7. Jahrhundert an Baëza verlor, von wo dasselbe im 13. Jahrhundert nach Jaën transferirt wurde. Cazorla ist eine Enclave des Bisthums Jaën, es gehört aber seit seiner Wiedereroberung im 13. Jahrhundert zu dem Sprengel von Toledo.

Daß die apostolischen Siebenmänner oder einer derselben Martyrer gewesen, dieß wird durch die alte spanische Liturgie, oder auch im römischen Martyrologium und in den übrigen über sie erhaltenen Zeugnissen nicht angedeutet; es ist eine in neuerer Zeit entstandene Ansicht. (v. Gams, die Kirchengeschichte von Spanien, 1862, I, Buch 2, „die Sendung und Thätigkeit der sieben Apostelschüler in Spanien," S. 76—227). Dr. Hefele (Tüb. Theol. Quartalschrift J. 1863) sagt, daß zwar in dieser Abhandlung das Mögliche geschehen sei, die geschichtliche Thatsache von den sieben Apostelschülern zu beweisen, es errege aber doch Bedenken, daß die spanische Liturgie die einzige Quelle sei. Indeß, auch das älteste römische Martyrologium, genannt Parvum Adonis, enthält denselben Bericht; und schließlich hat jede Thatsache einen einzigen letzten oder ursprünglichen Zeugen. Das Officium der sieben

waren, so umgekehrt auch die Verbreitung des Christenthums Ursache der Verfolgungen. Jeder Schritt, welchen das Christenthum in der Welt weiter machte, mußte mit dem Blute der Christen erkauft werden.

Apostelschüler in der alten spanischen Liturgie ist von Acci ausgegangen und ist der Liturgie von Toledo, — denn was wir spanische Liturgie nennen, ist eben nur die Liturgie der Primatiale Toledo, — eingefügt worden, wobei es nicht darauf ankommt, wann dieß geschehen. Auf Acci aber weisen die Worte der Präfation (Illatio) ihrer Festmesse am 1. (später 15.) Mai hin: „Da sie (die sieben Apostelschüler), in der Nähe dieser Stadt (in vicinitate hujus civitatis) ihre Schüler aussendeten, um einige Lebensmittel zu kaufen, so vollbrachten ihre Begleiter, was ihnen aufgetragen worden. Aber — da sie sehen, daß die Menschen den Götzen opfern, da die Ungläubigen durch den offenen Cult ihrer Religion sich zu erkennen gaben, so verfolgt sie im stürmischen Laufe die Menge der Ungläubigen bis zu dem Flusse. Dort aber trennt eine alte mächtige Brücke beide Theile von einander; denn wie Israel durch das rothe Meer ging, das ihnen einen Weg der Rettung öffnete, so löste sich jetzt, bei der Flucht der Schüler dieser Heiligen, die Brücke plötzlich durch das Dazwischentreten eines Wunders auf: sie rettete die fliehenden Anhänger der Heiligen, die verfolgenden Ungläubigen aber versenkte sie in den strömenden Wogen &c.

Im Jahre 1865 hatte ich selbst Gelegenheit, die Lage von Acci und den Ort des wunderbaren Ereignisses kennen zu lernen. Es war vielleicht gerade in dem Jahre, in welchem 18 Jahrhunderte seit der Sendung der Apostelschüler aus Rom nach Spanien verflossen waren. Die Natur selbst, und die Ereignisse, welche mächtiger als die Menschen sind, schienen eine Säcularfeier des „Wunders von Acci“ zu begehen, denn der alte Olivenbaum, der am Grabe des heiligen Torquatus steht und von dem Ado von Vienne berichtet, der längst verdorrt schien: er hatte in dem letzten Jahre wieder Blüthen zu treiben angefangen, und eine mächtige Brücke wurde eben wieder über den Fluß von Acci gebaut. Auf mein Befragen wußte überhaupt Niemand Bescheid, seit welcher Zeit der Fluß nicht überbrückt gewesen sei, der zwar ein breites Bett, aber gewöhnlich nur eine kleine Wassermasse hat. (Florez España sagrada, t. III. — Memoria historico—critica de los Varones apostólicos — por Fernandez Belenguer, Madrid 1864. Historia de Guadix, Baza etc. por Torcuato Tárrago y Mateos (mein Wegweiser in Guadix), t. I. Granada 1862.)

Die Anfänge des Christenthums in England liegen im Dunkeln. Patriotische Engländer schmeichelten sich, daß der Apostel Paulus selbst auf seiner Reise nach dem äußersten Westen in ihre Heimath gekommen, und sie haben sich auf Theodoret berufen (Usserius, Brit. eccles. Antiq. c. 1. 1639. 1687.) Stillingsfleet, Origines britannicae, 1812, p. 1. — Aber man muß sich bis auf Näheres mit den Worten des Tertullian begnügen, daß zu seiner Zeit das Christenthum schon bis nach Caledonien, oder in das den Römern nicht unterworfene Gebiet von Britannien

Die römische Staatsgewalt war es, welche das Heidenthum in dieser Hinsicht repräsentirte, und ihrer ganzen Stellung nach zu repräsentiren hatte. Was die Christen lehrten, was sie eigentlich erstrebten, wie sie demnach zu beurtheilen und welche Maßnahmen gegen sie zu ergreifen seien, das war gewiß während einiger Jahrhunderte eines der schwierigsten Staatsprobleme der Römer. Wir dürfen zuverlässig annehmen, daß nur wenige Verfolgungen gegen die Christen verfügt wurden, ohne daß zuvor der Staatsrath auf das Sorgfältigste befragt worden. Es waren diese Verfolgungen nicht der Einfall eines Augenblicks, nicht bloße Erzeugnisse der Willkür irgend eines Kaisers; sie waren gewiß meistentheils Resultate von längeren Erwägungen. Die Römer vergossen nicht leicht wegen eines bloßen Einfalles, der in einer gereizten Stimmung durch den Sinn kommt, Blut, namentlich in einer solchen Angelegenheit, wie die Religion ist. Aber von all jenen wichtigen Verhandlungen, die ohne Zweifel geführt wurden, besitzen wir nichts;[1]) es ist Alles für uns verloren gegangen; und nur aus den Resultaten derselben, die wir kennen, sind wir in den Stand gesetzt, zu schließen, welche Ansichten im Staatsrathe herrschten. Nach diesen Ergebnissen zu schließen, wurden zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Ansichten bei den berathenden Behörden geltend gemacht. Bald sehen wir nämlich die Christen verfolgt, bald geduldet. Dieß weist uns nothwendig darauf hin, daß man sich nicht in etwas Bestimmtem vereinigen konnte, daß man bald glaubte, das Christenthum müsse als etwas überaus Schädliches vertilgt werden, bald, es sei zu dulden, bald, man müsse dasselbe mit der äußersten Strenge ausrotten, bald, es sei vielleicht durch Nachsicht und Schonung das Meiste zu gewinnen.

---

vorgedrungen. (Tertullian adv. Judaeos, cap. 7: ut jam Getulorum varietates, et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversae nationes, et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatarum, et Dacorum et Germanorum et Scytharum etc. — In quibus omnibus locis Christi nomen, qui jam venit, regnat.) Cf. Lingard's Gesch. von England und britannische Alterthümer. — G. Thiele, de ecclesiae britannicae primordiis, P. I. Ital. 1839. — E. Grieben, Eccles. Britan. primigeniae fata. Cus. 1843. — Montalembert, die Mönche d. Abendland. 1866. Bd. 3. S. 16—21.

[1]) Wenn nicht die Berichte in dem Buche de mort. persecut., über die Verhandlungen vor dem Ausbruche der letzten Verfolgung.

Wenn wir die Zeiten der Verfolgungen überschauen, können wir im Ganzen genommen drei Hauptrichtungen unterscheiden, wobei ich aber im Voraus bemerken muß, daß, wenn ich von Hauptrichtungen spreche, ich eben nur die allgemeinste Stimmung damit bezeichne, ohne damit sagen zu wollen, daß nicht zugleich bei sehr vielen Einzelnen auch einzelne Ansichten können stattgefunden haben, die wir noch weiter unten bezeichnen werden. Diese Hauptrichtungen waren folgende. In der ersten Zeit nach den Aposteln wurde das Christenthum als die Verneinung aller Religion gehaßt und verabscheut. Dann folgte eine Zeit, in welcher man Heidenthum und Christenthum zu versöhnen sich bemühte. Als aber hieraus nichts werden wollte, kam eine dritte Zeit, in welcher zwar angenommen wurde, daß die Christen eine Religion haben, daß aber ihre Religion als schlechthin auf Vertilgung der im römischen Reiche eingeführten ausgehend, selbst vertilgt werden müsse. Wir wollen jede dieser Richtungen etwas näher kennen lernen.

Die erste, am weitesten unter den Heiden verbreitete Ansicht war diese, daß das Christenthum alle Religionen verneine, daß es keine Religion sei. Diese Ansicht beginnt mit Kaiser Nero und hatte ihre Blüthezeit um die Zeit des Kaisers Mark Aurel. Wir finden während dieser Zeit, daß dem Christenthum allenthalben Atheismus vorgeworfen wird. Justin der Martyrer, Athenagoras, Tertullian, müssen Alle in ihren Apologien für das Christenthum zuerst den Vorwurf abzulehnen sich bemühen, daß die Christen Atheisten seien. Wie entstand aber dieser Wahn, daß die Christen gar keine Religion hätten? Dieser Wahn ist ein nothwendiges Erzeugniß der roh-sinnlichen Anschauungsweise der Heiden überhaupt. Wir finden sehr oft in den Martyrer-Acten, sowie auch in den Apologieen, daß die Christen gefragt wurden, wie denn ihr Gott heiße? Die Christen antworteten in der Regel, Gott hat keinen besondern Namen, er ist namenlos. Die Christen mußten so antworten, gleichwie die Heiden so fragen mußten. Namen werden gegeben, um Individuen derselben Gattung von einander zu unterscheiden. Die Heiden hatten daher Götternamen, weil sie Götter (eine Mehrheit) hatten. Der Christengott hatte eben darum, weil Er der Einzige war, keinen Namen, man hatte nicht nöthig, Ihn von einem Andern zu unterscheiden. Die

Christen sagten daher schlechthin: Gott verehren wir. Das aber verstanden die Heiden schlechthin nicht.

Ferner waren die heidnischen Götter (das Heidenthum noch auf das Günstigste aufgefaßt) auch Personifikationen einzelner göttlicher Eigenschaften, Vollkommenheiten, oder von Thaten und Wirkungen Gottes. Indem aber die Christen alle Vollkommenheiten in dem Einen Gott vereinigten, fielen eben deßwegen auch die verschiedenen Namen wieder hinweg. Die Christen bemühten sich auf die mannigfachste Weise, es den Heiden klar zu machen, daß Gott keinen Namen habe; und wir sehen aus Origenes (adv. Cels I, 25.) sehr klar, daß, wenn die Christen sich nur hätten entschließen können, ihren Gott Jupiter zu nennen, die Heiden eine ganz andere Ansicht von ihnen gehabt hätten. Aber die Christen wollten dieß nicht, weil an den Namen Jupiter sich eine ganze Geschichte anschloß, die ihnen auf das Aeußerste verhaßt war und verhaßt sein mußte. So war denn Ein Gott den Heiden so viel, als kein Gott; sie hatten nur Götter, aber nicht Gott.

Dann fragten die Heiden die Christen: wie verehrt ihr euern Gott? In den Martyrer-Akten und Apologieen finden wir, daß die Christen in der Regel antworteten: Wir bringen unserm Gott geistige Opfer dar. Allein ein geistiges Opfer war den Heiden so unzugänglich, als daß Gott keinen Namen haben solle. So mußten es sich denn die Christen gefallen lassen, für Gottesleugner gehalten zu werden. Es war dieß vor der Hand gar nicht zu ändern, es mußte unter den Heiden selbst noch Vieles vor sich gehen, ehe sie für die christliche Lehre auch nur einigermaßen zugänglich wurden, oder vielmehr diese ihnen zugänglich wurde. Das Christenthum war ihnen etwas so Feines und Geistiges, daß es ihren roh-sinnlichen, craßmaterialistischen Vorstellungen sich ganz entzog.

War aber einmal der Christ als ein Atheist betrachtet, so folgte daraus gar Vieles. Man wußte, daß die Christen sich häufig auch versammelten; sie mußten sich aber in geheimnißvoller Stille versammeln, eben weil ihre Zusammenkünfte verboten waren. Was konnte man sich aber für Zwecke einer aus Atheisten bestehenden Versammlung denken? Natürlich konnte man einer solchen nur die unsittlichsten Zwecke beilegen. Tief in der Menschenbrust ist der Zusammen-

hang zwischen Religion und Sittlichkeit verbunden; den Irreligiösen hält auch der verdorbene Mensch zugleich für einen Unsittlichen. So unterschob man durch die natürliche Verbindung der Vorstellungen diesen Versammlungen der Christen die schlechtesten Zwecke; man stellte sich vor, die greuelhafteste Unzucht werde in denselben begangen. Es verbreitete sich weit die Meinung, daß sogar jene natürlichen Schranken, welche durch die Sitten aller Völker geheiligt sind, von ihnen durchbrochen würden, jene Schranken, welche durch das elterliche und kindliche Verhältniß sich ergeben. Man nannte es damals so: Die Christen begehen in ihren Versammlungen ödipische Verbrechen. Auch gegen diesen Vorwurf mußten alle Apologeten die Christen vertheidigen. Bei Minucius Felix wird eben dieser Vorwurf besonders ausführlich geschildert.

Ein Atheist kann ferner nur aufgefaßt werden als mit dem tiefsten Hasse gegen das Menschengeschlecht erfüllt, und auf Vertilgung desselben ausgehend. Als Concentration dieser Ansicht finden wir den Christen auch vorgeworfen, daß sie wirklich Menschen schlachteten, und in ihren Versammlungen verzehrten. Bei den Apologeten finden wir diesen Vorwurf unter dem Namen, daß die Christen thyestäische Mahlzeiten hielten (von der alten griechischen Mythe von Thyestes).

Diese Ansichten von den Christen wirkten so gewaltig unter den Heiden, daß sie sehr oft von allen öffentlichen Plätzen, von den Bädern, ausgeschlossen wurden, und daß man, wie Origenes sagt, oft sich schämte, sie auch nur anzureden; man glaubte sich befleckt, wenn man nur in irgend eine Berührung mit ihnen kam. Dieß war nicht nur bei dem Pöbel der Fall. Cäcilius, ein römischer Richter, welcher sich durch Minucius Felix zum Christenthum bekehrte, sagt bei eben diesem Minucius Felix: er sei oft zu Gerichte gesessen, und habe als Advokat auch die größten Verbrecher in Schutz genommen, Vatermörder, Räuber rc.; aber mit einem Christen habe er niemals Mitleid gehabt, denn in diesem Namen habe sich in seiner Vorstellung alles Verbrecherische vereinigt, weßwegen er auch als Richter das strengste Urtheil gegen sie ausgesprochen. Daher begreifen wir auch die weitverbreitete Meinung, von der Origenes uns berichtet, daß die Christen Christum, den Gekreuzigten, als gekreuzigt verehren; d. h. darum, weil er als ein Verbrecher gekreuzigt worden; kurz, die Christen

verehrten in Christo das personifizirte Verbrechen, Laster und jeglichen Greuel.

An alle diese Ansichten vom Christenthum und den Christen schloß sich dann ganz natürlich auch die an, daß die Christen Feinde des Staates seien, dieser Stütze und Säule aller rein menschlichen Sitten und Verhältnisse. Wer so gegen das Menschengeschlecht wüthet, wie man sich die Christen dachte, konnte auch nur als Feind, als Zerstörer des Staates gedacht werden. Hiezu trug noch manches Andere bei. Es war allbekannt, daß die Christen ein Reich erwarten, daß sie von einem Reiche sprachen, welches mitten unter ihnen sei, und in immer größerer Vollkommenheit und Reife eintreten und sich entwickeln werde. Was konnten sich die Heiden bei ihren craßmateriellen Ansichten unter einem Reiche anders denken, als ein irdisches Reich, das geradezu den bestehenden entgegengesetzt werde? Und wenn wir nicht umhin können, einen Zusammenhang zwischen diesem Vorwurfe und den bisher erwähnten uns zu denken, so müssen wir auch hinzufügen, daß die Heiden dachten, das Reich, welches die Christen gründen wollten, sei ein Reich der schändlichsten Verbrechen, in welchen alle Sitte geradezu untergehen müsse.

Dieß waren, im großen Ganzen betrachtet, die herrschenden Ansichten von den Christen in der ersten Zeit nach den Aposteln. Fassen wir diese Darstellung etwas näher in's Auge, so erklärt sich uns manches sehr Wichtige. Man hat sich in der neueren Zeit sehr viel damit beschäftigt, warum auch die Römer gerade die Christen so verfolgt, da sie doch gegen alle übrigen Religionen so duldsam gewesen. Diese Frage war nur möglich, wenn man von der Geschichte gar nicht unterrichtet war. Es handelte sich nicht darum, ob man eine neue Religion aufnehmen solle, da man das Christenthum für keine Religion hielt. Daraus erklärt es sich auch, warum wir niemals während der ganzen Zeit der Verfolgung das römische Gesetz gegen das Christenthum angewendet finden, daß keine neue Religion ohne Genehmigung des Senats dürfe eingeführt werden (nur bei Tertull. apol., aber ganz verfehlt, auch in der Anwendung). Dieß war römisches Gesetz, wie wir aus Livius, Cicero de legibus, Tacitus und Suetonius an mehreren Orten sehen. Aber niemals wurde dieses Gesetz gegen die Christen geltend gemacht; man mußte vielmehr

ein ganz neues Gesetz gegen sie in Anwendung bringen, vielleicht erst gerade ihretwegen machen. Von Nero an nämlich bis auf die Zeiten Trajan's wurden die Christen bestraft als gemeine Verbrecher. Unter Trajan aber wurde das Gesetz gegeben, daß Niemand in eine geheime Verbindung treten dürfe, wahrscheinlich nicht bloß auch wegen des Christenthums, sondern zunächst und allein aus Veranlassung des Christenthums. Es ist dieß das bekannte trajanische Gesetz gegen die Hetärien, Verbrüderungen, Freundschaften, geheimen verbotenen Verbindungen. Dieses Gesetz also wurde gegen die Christen gegeben; denn die Religionsgesetze waren nach so ganz falschen Ansichten vom Christenthume auf eben dieses gar nicht anwendbar. Wenn das römische Gesetz sagt, es darf keine neue Religion eingeführt werden, außer mit Genehmigung des Senates, so müssen wir ferner fragen: was verstanden denn die Römer unter einer Religion?

Darunter verstanden die Römer die Verehrung einer seit unfürdenklichen Zeiten bekannten Landesgottheit, z. B. der Cybele, des Osiris. So finden wir mehrere Religionen, die, obschon sie ausländisch waren, in Rom doch vom Senate genehmigt, geduldet, ja bisweilen begünstigt wurden. Auch hieraus sehen wir, daß der Begriff von Religion im Sinne des Römers sich auf das Christenthum gar nicht anwenden ließ. Hierin waren die Römer an sich von einer ganz richtigen Ansicht geleitet; es ging nämlich ihr Begriff von Religion aus dem den Menschen tief eingeprägten Gefühle hervor, das sich auch zu klarstem Begriff entwickeln läßt, daß der Mensch sich seine Religion nicht erfinden dürfe, daß die Religion eine von Gott gegebene und mit dem Anfange des Menschengeschlechtes selbst gegebene sein müsse, und daß alle menschliche Erfindung hierin nichtig sei, indem nur Gott den Menschen darüber belehren und ihm sagen könne, wie er Gott verehren solle. Nur wußten die Römer nicht, daß das Christenthum gerade ebenso alt sei als die Menschengeschichte, sie kannten die Weissagungen nicht, und den ganzen Zusammenhang in der religiösen Führung des Menschengeschlechtes durch Gott. (Gerade von diesem Standpunkt leuchtet ein, welche große Bedeutung die Weissagungen für das Christenthum haben, und warum von den alten Apologeten auf den Beweis aus den Weissagungen so großes Gewicht gelegt wurde.)

Die erste Zeit der Christenverfolgung unter den Heiden erstreckte

sich bis zum Tode Marc Aurels. Zwar finden wir auch noch bei Minucius Felix alle diese Ansichten mit allem Ernste und gründlich widerlegt. Aber Origenes sagt uns, daß zu seiner Zeit nur noch sehr wenige Heiden diese Ansicht vom Christenthume hätten. Sie nimmt daher immer mehr ab, bis sie um die Zeit des Origenes, d. h. um das Jahr 250 fast ganz verschwunden war.

In die Zeit vom Tode des Kaisers Marc Aurel bis auf Decius fällt die Ansicht, gemäß welcher man Christenthum und Heidenthum mit einander zu verschmelzen suchte. Den ersten Versuch dieser Art bemerken wir bei dem römischen Senator Apollonius. Unter der Regierung des Commodus, welcher den Christen persönlich nicht abgeneigt war, traten sehr Viele aus dem Volke und aus den reichsten und altadeligen Familien der Römer zum Christenthume über, unter Andern auch der römische Senator Apollonius. Dieser wurde aber zufällig bei Perennius, dem städtischen Richter von Rom, als Christ angeklagt. Perennius nun ersuchte den Apollonius auf das Dringendste, daß er vor dem römischen Senate das Christenthum erläutern und vertheidigen sollte (Euseb. 5, 21). Der Senat war keine richterliche Behörde, er hatte in dieser Sache gar nicht zu erkennen. Was konnte demnach diese Aufforderung des Perennius an Apollonius für einen andern Zweck haben, als den Versuch zu machen, ob nicht der Senat, der über die Religionen, die im römischen Reiche eingeführt werden sollten, zu entscheiden hatte, die christliche Religion etwa ebenfalls genehmige? Apollonius, den uns Eusebius als einen sehr gelehrten und philosophisch gebildeten Mann schildert, ließ sich am Ende dazu bewegen, und vertheidigte das Christenthum vor dem Senate. Die Rede, die er gehalten, war in der ganzen alten Kirche im höchsten Grade berühmt; für uns ist sie leider verloren gegangen. Seine Bemühungen führten zu keinem günstigen Ziele; denn er mußte natürlich sagen, daß das Christenthum mit dem Heidenthum unverträglich sei, daß der Christengott keine fremden Götter neben sich haben wolle. Der römische Senat konnte demnach das Christenthum nicht genehmigen; Apollonius aber wurde nach dem vorhandenen Gesetze gegen die Hetärien hingerichtet, und starb als Martyrer.

Septimius Severus, der mit den römischen Christenfamilien in

Verbindung stand, suchte hierauf gleichfalls wo möglich eine Art von Uebereinkunft zu treffen. Alle Religionen, die im römischen Reiche bestanden, auch die christliche, sollten in ihrem bisherigen Stande erhalten werden; aber es sollte eben darum Niemand mehr vom Heidenthum zum Christenthum oder Judenthum übertreten.

Weit schärfer tritt das Gepräge dieser Zeit in Marcus Aurelius Antoninus, genannt Heliogabalus, hervor. Dieser war schon als Knabe durch eigne Bestimmung Oberpriester einer syrischen Gottheit zu Emesa geworden, nämlich des Gottes Gabal (El Gabal), woher die Griechen seinen Namen Heliogabalus gemacht haben. Zur kaiserlichen Würde erhoben, da er von den Antoninen sein Geschlecht ableitete, und mit Septimius Severus und Caracalla verwandt war, verfiel er auf den Gedanken, die Verehrung der Sonne allgemein im römischen Reiche einzuführen, alle übrigen Gottheiten aufzuheben, und auch das Christenthum in diese allgemeine Religions-Vereinigung mit aufzunehmen. Lampridius hebt ausdrücklich hervor, daß auch das Christenthum in diesem religiösen Syncretismus mit berücksichtigt wurde. Diese Vereinigung sollte wahrscheinlich so vor sich gehen, daß das Christenthum sich begnügen oder zufrieden sein dürfte, wenn der Monotheismus festgestellt würde, die Heiden dagegen, wenn sie ihren Gott sähen, zumal, da die Sonne ohnedieß in allen heidnischen Kulten unter diesem oder jenem Namen verehrt wurde. Heliogabalus selbst war kein Mann, der eines eigentlichen Planes fähig war, ein Mensch ohne alle Gedanken und Besinnung. Dieser Plan war also gewiß nicht in ihm entstanden, sondern ihm von Außen beigebracht worden; und eben darum spricht dieser Plan die Richtung der ganzen Zeit aus.

Diese Zeitrichtung läßt sich aber auch noch in anderer Weise verfolgen, gerade mit Beziehung auf die Gottheit, welche Heliogabalus einführen wollte. Ich meine hier den Mithrasdienst, welcher sich damals sehr weit verbreitet, und sogar viel Christliches in sich aufgenommen hatte. Daß Mithras der persische Sonnengott sei, ist wohl als bekannt vorauszusetzen. Mithras nun wurde als eine Incarnation des Sonnengenius betrachtet. Die Mithras-Geheimnisse hatten aber, seitdem sie aus Persien verpflanzt wurden, namentlich seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, mancherlei Christliches in sich aufgenommen. In denselben wurde eine Wassertaufe als Ini-

tiation eingeführt, das Abendmahl wurde nachgeahmt, Fasten wurde vielfach beobachtet; und die auf der siebenten und höchsten Stufe in diesen Geheimnissen Stehenden wurden Väter, patres, genannt, wie die christlichen Bischöfe. Auch aus der Geschichte Christi ist in diese Mithras-Geheimnisse Manches aufgenommen worden: so wurde Mithras in einer Höhle geboren, und die Umgebungen bei seiner Geburt werden in einer großen Aehnlichkeit mit denen bei der Geburt Christi dargestellt. Schon Justin der Martyrer und Tertullian nehmen hierauf Rücksicht, und beklagen sich, wie man das Christenthum nachäffe. Es steht aber dieses mit dem religiösen Syncretismus der damaligen Zeit in Verbindung. Ebenso wollte auch Heliogabalus in der Verehrung seines Gabal (was nur der syrische Ausdruck für Mithras ist) eine Vereinigung aller Religionen, die christliche mit eingeschlossen, zu Stande bringen. Die Christen selbst kümmerten sich natürlich um solche Vereinigungsversuche nichts.

Nach dem Tode des Heliogabalus folgte sein Vetter Alexander Severus. Auch dieser war ganz von derselben Richtung beherrscht, und ungleich ernster, wie er war, gab er auch seinen Gedanken eine weit größere Folge im Leben. Er wollte seinem ganzen Volke mit seinem Beispiele vorangehen, zeigend, daß man sich gegenseitig dulden, und daß Heidenthum und Christenthum wohl neben einander bestehen könnten, indem er in sein Lararium auch ein Bild von Christus, sowie Bilder der alttestamentlichen Patriarchen aufnahm, und namentlich auch Christo eine Verehrung, als einem Gotte darbrachte. Er hatte sogar die Absicht, Christo einen großen Tempel zu errichten (selbst heidnische Schriftsteller berichten dieß); allein er wurde durch seinen Rath davon abgehalten. Zwölf der angesehensten Senatoren bildeten seinen Staatsrath, welcher ihm sagte, daß, wenn der Kaiser dem Gotte der Christen eine solche Verehrung bezeuge, dieser sehr leicht in kurzer Zeit alle übrigen Götter verdrängen könne. Anderes, was dieser Kaiser noch zu Gunsten der Christen that, wollen wir an einem andern Orte erzählen. — Auf ihn folgte Maximinus, der ihn ermordete. Er verhängte eine kurze Verfolgung. Aber Philippus Arabs, der nach ihm den Kaiserthron bestieg, war auf's Neue den Christen in der Weise günstig, daß man mit Recht zweifeln kann, ob er noch Heide geblieben, und nicht geradezu in die christliche Kirche

eingetreten sei. Seine Gemahlin war für jeden Fall eine Christin. Mit ihm aber ging auch die Zeit vorüber, in welcher der Versuch gemacht wurde, Heidenthum und Christenthum in einander übergehen zu lassen.

Es folgte Kaiser Decius (249), ein ächter Römer nach dem alten Sinne des Wortes. Es hatte sich inzwischen in religiöser Hinsicht Manches geändert. Um die Zeit der Geburt Christi und der ersten Verbreitung des Christenthums waren die Gebildeten unter den Heiden beinahe sämmtlich ungläubig gegen ihre Götter geworden. Durch eine vom Christenthume hervorgerufene Reaction aber war es allmälig geschehen, daß Manche weit gläubiger in Betreff ihrer Götter wurden, als sie vordem gewesen. Die Philosophie hatte inzwischen auch eine andere Richtung eingeschlagen. Sie hatte zum großen Theil ihre verneinende Richtung aufgegeben; namentlich hatte der Neuplatonismus und der Neupythagoräismus das Heidenthum in Schutz genommen, und nicht ohne einen bedeutenden vorübergehenden Erfolg dasselbe vertheidigt. Die ungläubigen Heiden waren jetzt für einige Zeit gläubige Heiden geworden, namentlich waren es die geworden, welche an der Spitze der Staatsangelegenheiten standen. Jetzt waren sie erst recht im Stande, die Christen von Herzen zu hassen; vorher waren sie es nicht einmal. Denn was das Läugnen der Götter betrifft, so hatten ja die Heiden selbst mit den Christen übereingestimmt, obschon sie im Positiven nicht mit ihnen übereinstimmten; und was die übrigen Vorwürfe betraf, die man den Christen machte, so konnten die Heiden hoffen, daß etwas so Feindseliges, wie man es den Christen beimaß, sich von selbst verlieren würde. Jetzt war es ganz anders geworden. Dazu kam auch noch die Betrachtung, daß Männer, wie Heliogabalus, Alexander Severus, Philippus Arabs, meistens ihre religiöse Bildung im Orient erhalten hatten. Gegen dieses Orientalische stemmte sich nun das Römische an.

So wurden jetzt Verfolgungen hervorgerufen, welche die eigentlich großen, gräßlichen und blutgierigen Verfolgungen genannt werden müssen. Gegen die jetzt beginnenden waren die frühern nur sehr unbedeutend.

Mit Decius begann diese Zeit, unter Gallus erschlaffte die Anstrengung gegen die Christen ein wenig; aber Valerian rief mit neuer Kraft die Verfolgung in's Leben. Während dieser furchtbaren

Zeit hatten aber auch die Christen Gelegenheit, ihre ganze Kraft, ihre bei weitem überlegene sittliche Strenge sowie ihre große Zahl vor aller Welt darzustellen. Man erschrack, als dieser große Geist des Christenthums also hervortrat, man zitterte vor demselben, und Gallienus gab zuerst der christlichen Kirche einen Frieden. Aber so lange auch dieser Friede beobachtet wurde — jedoch nicht immer (im Ganzen dauerte er gegen vierzig Jahre), so glaubte man zuletzt doch wieder, man habe sich den Christen gegenüber immer nur ganz schwächlich gezeigt; würde man recht durchgreifend und ausdauernd gegen sie sein, und alle Milde und Schonung ablegen, dann müßte das Heidenthum doch den Sieg davontragen. So kam denn im vierten Jahrhundert noch die größte und grausamste aller Verfolgungen, die diocletianische, in welcher sich das Heidenthum ganz und gar erschöpfte, und zuletzt zu Boden sank von den Streichen, die es dem immer sich verjüngenden christlichen Geiste beibringen wollte. Zehn Jahre dauerte diese Verfolgung, — und damit war diese Zeit vorüber.[1])

Aber auch dann, wenn von irgend einem Kaiser ein Verfolgungs-Edikt nicht herausgegeben wurde, bestand das Trajanische Edikt gegen die Hetärien fort. Die Christen wurden bis auf Gallienus immer als eine geheime Verbindung betrachtet. Dadurch war es ganz in die Willkür der Provinzial-Behörden gestellt, jeden Augenblick, selbst wenn der Kaiser persönlich noch so günstig gesinnt war, eine Verfolgung zu verhängen. Deßwegen war es ganz der Weisheit oder Thorheit, der Sanftmuth oder Wildheit, Tollheit und Grausamkeit der Provinzial-Vorstände überlassen, wie sie es mit den Christen halten wollten. Daher die Erscheinung, daß, während viele Provinzen des römischen Reichs den Christen Ruhe und Frieden ließen, doch in andern eine sehr heftige Verfolgung gegen sie wüthete. Daher die Erscheinung,

---

[1]) F. Wilh. Gaß: das christliche Martyrerthum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee, Zeitschr. für die histor. Theol. 1859, 1860, III. — J. Spörlein, die Verfolgungen der Christen im römischen Reiche. Rgsbg. 1858. — Die Heldenzeiten des Christenthums. Die drei ersten Jahrhunderte der Kirche Christi dargestellt von Heinr. Kritzler, Bd. I, der Kampf mit dem Heidenthum. Leipzig 1856. — J. Hahn-Hahn: Bilder aus der Geschichte der Kirche 1. u. 2. Bd., die Martyrer, 2. Aufl. 1862. — A. Manahan, der Triumph der kath. Kirche in den ersten Jahrhunderten. Rgsbg. 1861.

eingetreten sei. Seine Gemahlin war für jeden Fall eine Christin. Mit ihm aber ging auch die Zeit vorüber, in welcher der Versuch gemacht wurde, Heidenthum und Christenthum in einander übergehen zu lassen.

Es folgte Kaiser Decius (249), ein ächter Römer nach dem alten Sinne des Wortes. Es hatte sich inzwischen in religiöser Hinsicht Manches geändert. Um die Zeit der Geburt Christi und der ersten Verbreitung des Christenthums waren die Gebildeten unter den Heiden beinahe sämmtlich ungläubig gegen ihre Götter geworden. Durch eine vom Christenthume hervorgerufene Reaction aber war es allmälig geschehen, daß Manche weit gläubiger in Betreff ihrer Götter wurden, als sie vordem gewesen. Die Philosophie hatte inzwischen auch eine andere Richtung eingeschlagen. Sie hatte zum großen Theil ihre verneinende Richtung aufgegeben; namentlich hatte der Neuplatonismus und der Neupythagoräismus das Heidenthum in Schutz genommen, und nicht ohne einen bedeutenden vorübergehenden Erfolg dasselbe vertheidigt. Die ungläubigen Heiden waren jetzt für einige Zeit gläubige Heiden geworden, namentlich waren es die geworden, welche an der Spitze der Staatsangelegenheiten standen. Jetzt waren sie erst recht im Stande, die Christen von Herzen zu hassen; vorher waren sie es nicht einmal. Denn was das Läugnen der Götter betrifft, so hatten ja die Heiden selbst mit den Christen übereingestimmt, obschon sie im Positiven nicht mit ihnen übereinstimmten; und was die übrigen Vorwürfe betraf, die man den Christen machte, so konnten die Heiden hoffen, daß etwas so Feindseliges, wie man es den Christen beimaß, sich von selbst verlieren würde. Jetzt war es ganz anders geworden. Dazu kam auch noch die Betrachtung, daß Männer, wie Heliogabalus, Alexander Severus, Philippus Arabs, meistens ihre religiöse Bildung im Orient erhalten hatten. Gegen dieses Orientalische stemmte sich nun das Römische an.

So wurden jetzt Verfolgungen hervorgerufen, welche die eigentlich großen, gräßlichen und blutgierigen Verfolgungen genannt werden müssen. Gegen die jetzt beginnenden waren die frühern nur sehr unbedeutend.

Mit Decius begann diese Zeit, unter Gallus erschlaffte die Anstrengung gegen die Christen ein wenig; aber Valerian rief mit neuer Kraft die Verfolgung in's Leben. Während dieser furchtbaren

Zeit hatten aber auch die Christen Gelegenheit, ihre ganze Kraft, ihre bei weitem überlegene sittliche Strenge sowie ihre große Zahl vor aller Welt darzustellen. Man erschrack, als dieser große Geist des Christenthums also hervortrat, man zitterte vor demselben, und Gallienus gab zuerst der christlichen Kirche einen Frieden. Aber so lange auch dieser Friede beobachtet wurde — jedoch nicht immer (im Ganzen dauerte er gegen vierzig Jahre), so glaubte man zuletzt doch wieder, man habe sich den Christen gegenüber immer nur ganz schwächlich gezeigt; würde man recht durchgreifend und ausdauernd gegen sie sein, und alle Milde und Schonung ablegen, dann müßte das Heidenthum doch den Sieg davontragen. So kam denn im vierten Jahrhundert noch die größte und grausamste aller Verfolgungen, die diocletianische, in welcher sich das Heidenthum ganz und gar erschöpfte, und zuletzt zu Boden sank von den Streichen, die es dem immer sich verjüngenden christlichen Geiste beibringen wollte. Zehn Jahre dauerte diese Verfolgung, — und damit war diese Zeit vorüber.[1])

Aber auch dann, wenn von irgend einem Kaiser ein Verfolgungs-Edikt nicht herausgegeben wurde, bestand das Trajanische Edikt gegen die Hetärien fort. Die Christen wurden bis auf Gallienus immer als eine geheime Verbindung betrachtet. Dadurch war es ganz in die Willkür der Provinzial-Behörden gestellt, jeden Augenblick, selbst wenn der Kaiser persönlich noch so günstig gesinnt war, eine Verfolgung zu verhängen. Deßwegen war es ganz der Weisheit oder Thorheit, der Sanftmuth oder Wildheit, Tollheit und Grausamkeit der Provinzial-Vorstände überlassen, wie sie es mit den Christen halten wollten. Daher die Erscheinung, daß, während viele Provinzen des römischen Reichs den Christen Ruhe und Frieden ließen, doch in andern eine sehr heftige Verfolgung gegen sie wüthete. Daher die Erscheinung,

[1]) J. Wilh. Gaß: das christliche Martyrerthum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee, Zeitschr. für die histor. Theol. 1859, 1860, III. — J. Spörlein, die Verfolgungen der Christen im römischen Reiche. Rgsbg. 1858. — Die Heldenzeiten des Christenthums. Die drei ersten Jahrhunderte der Kirche Christi dargestellt von Heinr. Kritzler, Bd. I, der Kampf mit dem Heidenthum. Leipzig 1856. — J. Hahn-Hahn: Bilder aus der Geschichte der Kirche 1. u. 2. Bd., die Martyrer, 2. Aufl. 1862. — A. Manahan, der Triumph der kath. Kirche in den ersten Jahrhunderten. Rgsbg. 1861.

eingetreten sei. Seine Gemahlin war für jeden Fall eine Christin. Mit ihm aber ging auch die Zeit vorüber, in welcher der Versuch gemacht wurde, Heidenthum und Christenthum in einander übergehen zu lassen.

Es folgte Kaiser Decius (249), ein ächter Römer nach dem alten Sinne des Wortes. Es hatte sich inzwischen in religiöser Hinsicht Manches geändert. Um die Zeit der Geburt Christi und der ersten Verbreitung des Christenthums waren die Gebildeten unter den Heiden beinahe sämmtlich ungläubig gegen ihre Götter geworden. Durch eine vom Christenthume hervorgerufene Reaction aber war es allmälig geschehen, daß Manche weit gläubiger in Betreff ihrer Götter wurden, als sie vordem gewesen. Die Philosophie hatte inzwischen auch eine andere Richtung eingeschlagen. Sie hatte zum großen Theil ihre verneinende Richtung aufgegeben; namentlich hatte der Neuplatonismus und der Neupythagoräismus das Heidenthum in Schutz genommen, und nicht ohne einen bedeutenden vorübergehenden Erfolg dasselbe vertheidigt. Die ungläubigen Heiden waren jetzt für einige Zeit gläubige Heiden geworden, namentlich waren es die geworden, welche an der Spitze der Staatsangelegenheiten standen. Jetzt waren sie erst recht im Stande, die Christen von Herzen zu hassen; vorher waren sie es nicht einmal. Denn was das Läugnen der Götter betrifft, so hatten ja die Heiden selbst mit den Christen übereingestimmt, obschon sie im Positiven nicht mit ihnen übereinstimmten; und was die übrigen Vorwürfe betraf, die man den Christen machte, so konnten die Heiden hoffen, daß etwas so Feindseliges, wie man es den Christen beimaß, sich von selbst verlieren würde. Jetzt war es ganz anders geworden. Dazu kam auch noch die Betrachtung, daß Männer, wie Heliogabalus, Alexander Severus, Philippus Arabs, meistens ihre religiöse Bildung im Orient erhalten hatten. Gegen dieses Orientalische stemmte sich nun das Römische an.

So wurden jetzt Verfolgungen hervorgerufen, welche die eigentlich großen, gräßlichen und blutgierigen Verfolgungen genannt werden müssen. Gegen die jetzt beginnenden waren die frühern nur sehr unbedeutend.

Mit Decius begann diese Zeit, unter Gallus erschlaffte die Anstrengung gegen die Christen ein wenig; aber Valerian rief mit neuer Kraft die Verfolgung in's Leben. Während dieser furchtbaren

Zeit hatten aber auch die Christen Gelegenheit, ihre ganze Kraft, ihre bei weitem überlegene sittliche Strenge sowie ihre große Zahl vor aller Welt darzustellen. Man erschrack, als dieser große Geist des Christenthums also hervortrat, man zitterte vor demselben, und Gallienus gab zuerst der christlichen Kirche einen Frieden. Aber so lange auch dieser Friede beobachtet wurde — jedoch nicht immer (im Ganzen dauerte er gegen vierzig Jahre), so glaubte man zuletzt doch wieder, man habe sich den Christen gegenüber immer nur ganz schwächlich gezeigt; würde man recht durchgreifend und ausdauernd gegen sie sein, und alle Milde und Schonung ablegen, dann müßte das Heidenthum doch den Sieg davontragen. So kam denn im vierten Jahrhundert noch die größte und grausamste aller Verfolgungen, die diocletianische, in welcher sich das Heidenthum ganz und gar erschöpfte, und zuletzt zu Boden sank von den Streichen, die es dem immer sich verjüngenden christlichen Geiste beibringen wollte. Zehn Jahre dauerte diese Verfolgung, — und damit war diese Zeit vorüber.[1])

Aber auch dann, wenn von irgend einem Kaiser ein Verfolgungs-Edikt nicht herausgegeben wurde, bestand das Trajanische Edikt gegen die Hetärien fort. Die Christen wurden bis auf Gallienus immer als eine geheime Verbindung betrachtet. Dadurch war es ganz in die Willkür der Provinzial-Behörden gestellt, jeden Augenblick, selbst wenn der Kaiser persönlich noch so günstig gesinnt war, eine Verfolgung zu verhängen. Deßwegen war es ganz der Weisheit oder Thorheit, der Sanftmuth oder Wildheit, Tollheit und Grausamkeit der Provinzial-Vorstände überlassen, wie sie es mit den Christen halten wollten. Daher die Erscheinung, daß, während viele Provinzen des römischen Reichs den Christen Ruhe und Frieden ließen, doch in andern eine sehr heftige Verfolgung gegen sie wüthete. Daher die Erscheinung,

---

[1]) F. Wilh. Gaß: das christliche Martyrerthum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee, Zeitschr. für die histor. Theol. 1859, 1860, III. — J. Spörlein, die Verfolgungen der Christen im römischen Reiche. Rgsbg. 1858. — Die Heldenzeiten des Christenthums. Die drei ersten Jahrhunderte der Kirche Christi dargestellt von Heinr. Kritzler, Bd. I, der Kampf mit dem Heidenthum. Leipzig 1856. — J. Hahn-Hahn: Bilder aus der Geschichte der Kirche 1. u. 2. Bd., die Martyrer, 2. Aufl. 1862. — A. Manahan, der Triumph der kath. Kirche in den ersten Jahrhunderten. Rgsbg. 1861.

eingetreten sei. Seine Gemahlin war für jeden Fall eine Christin. Mit ihm aber ging auch die Zeit vorüber, in welcher der Versuch gemacht wurde, Heidenthum und Christenthum in einander übergehen zu lassen.

Es folgte Kaiser Decius (249), ein ächter Römer nach dem alten Sinne des Wortes. Es hatte sich inzwischen in religiöser Hinsicht Manches geändert. Um die Zeit der Geburt Christi und der ersten Verbreitung des Christenthums waren die Gebildeten unter den Heiden beinahe sämmtlich ungläubig gegen ihre Götter geworden. Durch eine vom Christenthume hervorgerufene Reaction aber war es allmälig geschehen, daß Manche weit gläubiger in Betreff ihrer Götter wurden, als sie vordem gewesen. Die Philosophie hatte inzwischen auch eine andere Richtung eingeschlagen. Sie hatte zum großen Theil ihre verneinende Richtung aufgegeben; namentlich hatte der Neuplatonismus und der Neupythagoräismus das Heidenthum in Schutz genommen, und nicht ohne einen bedeutenden vorübergehenden Erfolg dasselbe vertheidigt. Die ungläubigen Heiden waren jetzt für einige Zeit gläubige Heiden geworden, namentlich waren es die geworden, welche an der Spitze der Staatsangelegenheiten standen. Jetzt waren sie erst recht im Stande, die Christen von Herzen zu hassen; vorher waren sie es nicht einmal. Denn was das Läugnen der Götter betrifft, so hatten ja die Heiden selbst mit den Christen übereingestimmt, obschon sie im Positiven nicht mit ihnen übereinstimmten; und was die übrigen Vorwürfe betraf, die man den Christen machte, so konnten die Heiden hoffen, daß etwas so Feindseliges, wie man es den Christen beimaß, sich von selbst verlieren würde. Jetzt war es ganz anders geworden. Dazu kam auch noch die Betrachtung, daß Männer, wie Heliogabalus, Alexander Severus, Philippus Arabs, meistens ihre religiöse Bildung im Orient erhalten hatten. Gegen dieses Orientalische stemmte sich nun das Römische an.

So wurden jetzt Verfolgungen hervorgerufen, welche die eigentlich großen, gräßlichen und blutgierigen Verfolgungen genannt werden müssen. Gegen die jetzt beginnenden waren die frühern nur sehr unbedeutend.

Mit Decius begann diese Zeit, unter Gallus erschlaffte die Anstrengung gegen die Christen ein wenig; aber Valerian rief mit neuer Kraft die Verfolgung in's Leben. Während dieser furchtbaren

Zeit hatten aber auch die Christen Gelegenheit, ihre ganze Kraft, ihre bei weitem überlegene sittliche Strenge sowie ihre große Zahl vor aller Welt darzustellen. Man erschrack, als dieser große Geist des Christenthums also hervortrat, man zitterte vor demselben, und Gallienus gab zuerst der christlichen Kirche einen Frieden. Aber so lange auch dieser Friede beobachtet wurde — jedoch nicht immer (im Ganzen dauerte er gegen vierzig Jahre), so glaubte man zuletzt doch wieder, man habe sich den Christen gegenüber immer nur ganz schwächlich gezeigt; würde man recht durchgreifend und ausdauernd gegen sie sein, und alle Milde und Schonung ablegen, dann müßte das Heidenthum doch den Sieg davontragen. So kam denn im vierten Jahrhundert noch die größte und grausamste aller Verfolgungen, die diocletianische, in welcher sich das Heidenthum ganz und gar erschöpfte, und zuletzt zu Boden sank von den Streichen, die es dem immer sich verjüngenden christlichen Geiste beibringen wollte. Zehn Jahre dauerte diese Verfolgung, — und damit war diese Zeit vorüber.[1])

Aber auch dann, wenn von irgend einem Kaiser ein Verfolgungs-Edikt nicht herausgegeben wurde, bestand das Trajanische Edikt gegen die Hetärien fort. Die Christen wurden bis auf Gallienus immer als eine geheime Verbindung betrachtet. Dadurch war es ganz in die Willkür der Provinzial-Behörden gestellt, jeden Augenblick, selbst wenn der Kaiser persönlich noch so günstig gesinnt war, eine Verfolgung zu verhängen. Deßwegen war es ganz der Weisheit oder Thorheit, der Sanftmuth oder Wildheit, Tollheit und Grausamkeit der Provinzial-Vorstände überlassen, wie sie es mit den Christen halten wollten. Daher die Erscheinung, daß, während viele Provinzen des römischen Reichs den Christen Ruhe und Frieden ließen, doch in andern eine sehr heftige Verfolgung gegen sie wüthete. Daher die Erscheinung,

---

[1]) F. Wilh. Gaß: das christliche Martyrerthum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee, Zeitschr. für die histor. Theol. 1859, 1860, III. — J. Spörlein, die Verfolgungen der Christen im römischen Reiche. Rgsbg. 1858. — Die Heldenzeiten des Christenthums. Die drei ersten Jahrhunderte der Kirche Christi dargestellt von Heinr. Kritzler, Bd. I, der Kampf mit dem Heidenthum. Leipzig 1856. — J. Hahn-Hahn: Bilder aus der Geschichte der Kirche 1. u. 2. Bd., die Martyrer, 2. Aufl. 1862. — A. Manahan, der Triumph der kath. Kirche in den ersten Jahrhunderten. Rgsbg. 1861.

daß plötzlich mit Einem Male, ohne daß man es sich oft auch nur erklären kann, eine Verfolgung ausbricht, während lange vorher und nachher und rings um eine Provinz herum keine Verfolgung ist. Daher endlich die Erscheinung, daß zu allen Zeiten viele einzelne Martyrer gesehen werden, während sonst vielleicht in der ganzen übrigen Kirche kein Martyrer gefunden wird. Man hat oft läugnen wollen, daß Martyrer-Acten, die so vereinzelt dastehen, ächt seien. Es geht aber das aus Mangel an Einsicht in die wahre Beschaffenheit der Zeiten dieser Verfolgungen hervor. Selbst in Gallien wütheten solche Verfolgungen bis auf Diocletian, und nicht bloß Einzelner, sondern sehr bedeutende.

Mit den bisherigen Schilderungen haben wir nur die Ursachen im Allgemeinen bezeichnet, weßhalb die Christen angefeindet wurden. Neben diesen allgemeinen Ursachen gab es aber noch sehr viele besondere, die oft mit den allgemeinen in einem bedeutenden Widerspruche stehen, wie denn in solcher Sache natürlich keine wahre Harmonie auch nur erwartet werden kann. Wir können als ganz allgemeinen Grundsatz aufstellen, daß die Christen von verschiedenen Einzelnen gerade um des Ausgezeichneten willen, das sie thaten, verfolgt wurden, niemals aber wegen ihrer Laster (denn diese konnte man ihnen nicht vorwerfen, wenigstens nicht mit Grund), sondern gerade wegen ihrer Tugenden. Es ist weiter oben gesagt worden, daß nicht wenige Heiden sich dadurch zum Christenthum bekehrten, weil sie den Heldenmuth der Christen in den Verfolgungen bewunderten. Sehr viele Heiden aber wurden auch gerade durch diesen christlichen Heldenmuth zum Hasse gegen die Christen angespornt. Sie nannten dieses eine blinde Todesverachtung. Oft fühlten sie sich darum erbittert, weil sie sahen, daß die Verfolgungs-Maßregeln nicht zum gewünschten Erfolge führten, und so vermehrte sich dadurch der Haß und der Ingrimm. Zuweilen war auch der Fall, daß das Volk glaubte, gerade darum, weil die Christen verfolgt würden, seien sie von Gott verlassen. Die Barmherzigkeit der Christen gegen Arme und Hilflose, welche viele Heiden so sehr anzog, wurde, wie wir aus zahlreichen Martyrer-Acten sehen, von Andern unter dem Gesichtspunkte betrachtet, als wollten die Christen dadurch den Pöbel gewinnen, Aufruhr stiften, und denselben in ihre geheime Verbindung hineinziehen. Man

betrachtete also diese Almosen als Bestechung, als Frevel. Die Keuschheit der Christen, namentlich der Christinnen führte eine Menge von Verfolgungen im Einzelnen herbei. Oft geschah es, daß das Weib, die eine Christin war, den Mann vor wilden Ausschweifungen warnte, und wir finden dann, daß er gerade zum Gerichte ging, und sie als eine Christin anklagte, worauf oft eine lange fortdauernde Metzelei folgte. Gar häufig war auch dieß der Fall, daß Herren, die nach heidnischen Begriffen unbedingt über ihre Sklaven verfügen konnten, den Sklavinnen Zumuthungen machten, welche die christliche Zucht und Tugend zurückwies. In solchen Fällen ging der Herr gewöhnlich zum Richter, bezeichnete die Sklavinnen als Christen, und der Richter schritt aus diesem Grunde gegen sie ein. Sehr oft geschah es auch, daß christliche Jungfrauen sich an Heiden nicht verheirathen wollten, oder daß sie überhaupt es vorzogen, sich gar nicht zu verheirathen. In einem solchen Falle gingen dann ihre heidnischen Väter, oder diejenigen, denen ihre Väter die Töchter versprochen hatten, zum Richter, und riefen so eine Verfolgung hervor. So gab es tausend Fälle, die mit dem Allgemeinen, was man gegen die Christen dachte, gar nichts zu schaffen hatten, die aber doch ungemein vernichtend und zerstörend wirkten, indem Unzählige dadurch das Leben verloren. Das Christenthum wandelte natürlich alle Verhältnisse des Lebens um. Während dieser Umwandlung und durch sie wurden gar Viele aus der Fassung gebracht, verletzt, beleidiget. Alles das erbitterte gegen die Christen, und auf die Spitze getrieben, ging es in Verfolgungen über.

Die Philosophen und Gelehrten hatten auch ihre eigenthümliche Ansicht von der Sache. Diese fanden es (wie wir es namentlich bei Origenes ctr. Celsum und auch bei Minucius Felix sehen) äußerst bedenklich, daß auf einmal das Volk, wie sie sich ausdrückten, über Gott, über den Ursprung der Welt und über die Freiheit zu philosophiren anfing. Dieß maßen sie der größten Schwärmerei und dem äußersten Fanatismus bei. Bisher waren Gedanken dieser Art nur in den Schulen betrieben worden. Sie meinten, es sei ein eigentliches Philosophiren; denn vom Glauben ahnten sie gar nichts, daher sie auch in dieser ganzen Sache gar nichts verstanden, ja diese auf's Aergste mißverstanden, und dadurch oft zu einer Erbitterung fortgerissen wurden, die mehr als Einem Christen das Leben kostete. —

Dieß sind besondere Ursachen der Christenverfolgungen neben den allgemeinen. Noch manche andere, die ganz speziell sind, können in der Geschichte der einzelnen Verfolgungen nachgetragen werden.

Um das Bild dieser Zeit zu vervollständigen, müssen wir auch noch den gewöhnlichen Verlauf einer solchen Verfolgung wenigstens einigermassen zu beschreiben versuchen. Es wurde gewöhnlich einige Tage, ehe die Verfolgung selbst ausbrach, unter den Christen bekannt, daß eine solche ausbrechen werde. Nun erhoben sich die Heldenmüthigsten unter ihnen, begaben sich von Haus zu Haus, und stärkten die übrigen Gläubigen; sie stellten ihnen vor, daß alle Leiden, sie möchten heißen, wie sie wollen, nur von kurzer Dauer seien, und nicht verglichen werden können mit den jenseitigen Freuden, und daß, wer mit Christo in seine Herrlichkeit eingehen wolle, auch für Ihn leiden müsse, wie Er für uns gelitten hat ꝛc. Dadurch kam die gehörige Vorbereitung und neues Leben in eine Gemeinde. Nun finden wir aber regelmäßig, daß bei einer Verfolgung keineswegs alle Christen, die man kannte, ergriffen wurden, sondern immer nur ein Theil. Wir sehen dieß daraus, daß die Ergriffenen und gefänglich Eingezogenen pflichtmäßig von den Diakonen oder Subdiakonen besucht werden mußten. Diese hatten für die körperlichen und geistigen Bedürfnisse derselben zu sorgen. Immer sehen wir auch noch viele andere Christen in den Gefängnissen; sie trösteten die Martyrer, oder holten sich Trost, sie berathschlagten mit denselben über dieß oder jenes, beteten und sangen mit ihnen u. s. f. In der Regel waren solche Besuche bei den Martyrern gestattet; und wenn sie nicht recht gestattet waren, bestachen die Christen die Gefängnißwärter oder die Unterrichter, und es ging dann doch.

Es fragt sich, warum man nicht alle Christen gefänglich einsetzte, die man kannte, und welche Auswahl man traf. Man setzte deßhalb nicht alle Christen gefänglich ein, weil man immerhin nur einige bestrafen wollte, um die Uebrigen abzuschrecken. Dieß sehen wir aus dem Gerichtsverfahren. Gewöhnlich wurde das Todesurtheil von dem Proconsul oder Praeses provinciae, oder wie sonst der Richter hieß, von einer Tafel abgelesen, und regelmäßig wird gesagt, daß dieser ꝛc. zum Tode verurtheilt werde, damit die Uebrigen abgeschreckt würden. Doch wird sonst auch noch ein anderer Grund angegeben, nämlich,

um die beleidigten Götter zu rächen; und diese sollten auch mit einigen Opfern, die man ihnen bringe, zufrieden sein. So heißt gewöhnlich die Sentenz: Dieser oder jener wird zu den rächenden Flammen oder dem rächenden Schwerte verurtheilt, damit die Uebrigen abgeschreckt werden, die Götter aber Genugthuung erhalten. In Betreff der Auswahl, die man traf, kann im Allgemeinen nur gesagt werden, daß die Römer die Tüchtigsten und die Thätigsten aus einer ganzen Kirche oder Umgegend, die sie kannten, sich auswählten. Man wollte dadurch der Kirche recht wehe thun; man wollte ihre Stützen, ihre eigentlichen Säulen untergraben, und glaubte, daß dann die Uebrigen von selbst zusammenstürzen, und in das Heidenthum zurückfallen müßten. Man kann sich denken, daß es in der Regel die Bischöfe waren, die ergriffen wurden, aber doch keineswegs überall. So z. B. in Afrika ist der heilige Cyprian der erste Bischof, der Martyrer geworden, während schon lange vorher eine Menge Anderer Martyrer geworden. Es konnte dieß auch Laien treffen, und traf sie sehr oft. Namentlich waren es sehr oft Jünglinge oder junge Männer, die sich durch einen großen Bekehrungseifer ausgezeichnet hatten, die am bekanntesten waren, und die man daher auch zuerst aufgriff. Aber gerade durch diese Maßregel verloren die Römer für ihre Sache Alles; denn indem sie die Ausgezeichnetsten heraussuchten, so hatten sie sich auch die Standhaftesten und Heldenmüthigsten ausgesucht. Wenn aber in einer Verfolgung der Anfang einmal gemacht war, da hörte alles Zittern unter den Christen auf, Alles erhielt neuen Muth, und das Blut eines Martyrers hatte eine wunderbar belebende Kraft, die Alle durch und durch begeisterte. Dem Anfänger folgten dann die Uebrigen heldenmüthig nach, eine Menge schlummernder Kräfte wurde in den übrigen Christen dadurch erweckt, bereits erregte noch erhöht, und die ganze Kirche wurde oft auf die unerwartetste Weise verjüngt. Dann standen auf einmal, wenn zwanzig oder vierundzwanzig Martyrer hingerichtet waren, alle Uebrigen wie Helden da, denen man früher eine solche Kraft nicht zugetraut haben würde. Demnach war es gerade diese Maßregel der Römer, die, während sie nach ihrem Sinne zum Verderben der Kirche dienen sollte, gegen ihren Sinn die großartigsten und erhabensten Erscheinungen in der Kirche hervorrief.

Was die Größe und Dauer der Martern betrifft, so war hierin sehr Vieles von der Willkür der Provinzial-Behörden abhängig. Natürlich war in den Gesetzen selbst häufig nicht Alles genau ausgedrückt, wie der Gang des Gerichtes geleitet werden solle, weßwegen dann die Provinzial-Behörden nach Belieben handeln konnten. Aber Eine merkwürdige Erscheinung führte in der Regel zu sehr langen und grausamen Martern. Sonst nämlich hatte man bei der Folterung von Verbrechern, wofür man doch auch die Christen hielt, die Absicht, ihnen das Geständniß der Wahrheit abzupressen. Bei den Christen aber hatte man die Absicht, sie zur Lüge zu nöthigen, man wollte sie durch die Folterbank zwingen, dem Christenthume zu entsagen, und dasselbe zu verläugnen. Sie gestanden gleich Anfangs: Ich bin ein Christ! Damit war man aber nicht zufrieden; man wollte gerade das Gegentheil von ihnen hören. So geschah es, daß manche Richter aus Barmherzigkeit zur größten Unbarmherzigkeit verleitet wurden. Sie wollten Manchem den Tod ersparen, und schritten zu langen Martern, um ihn nicht dazu verurtheilen zu dürfen. Wochen, ja Monate lang quälten sie einen solchen, bis sie sich endlich überzeugten, daß sie mit allen ihren Zwangsmaßregeln doch nichts ausrichteten, und demnach das Todesurtheil fällen mußten. Das war es eigentlich, was diese Verfolgungen so grausam gemacht, zuweilen in der Art grausam, daß man die Martyrer-Akten nicht lesen kann, ohne daß das ganze Herz zusammengepreßt wird.

Oefters hing es auch von den Antworten der Christen oder von den Fragen der Richter ab, wie grausam und hart die Martern werden sollten. Die bejahrten Männer kamen in der Regel am kürzesten weg; sie sprachen wenig, und selbst wenn sie zu Antworten aufgefordert wurden, antworteten sie nur das Allernöthigste. Anders aber handelten Jünglinge und rasche Männer. So finden wir sehr häufig, daß der Richter z. B. sagte: Opfere dem Zeus! Der junge Mann aber antwortete: wie kannst du mir zumuthen, dem Jupiter zu opfern, der so schamlose Thaten beging, daß ich ihn selbst zum Tode verurtheilen müßte, wenn er noch lebte? Noch schlimmer erging es, wenn das Gericht unglücklicher Weise an einem Orte gehalten wurde, wo der Venus der Haupttempel errichtet war. Da bot die Geschichte der Venus den reichsten Stoff zu Erwiderungen, und da

der Richter hierauf nichts entgegnen konnte, so wurde er so ergrimmt, daß er zum Aeußersten sich entschloß, und Alles, was nur an Grausamkeiten erdacht werden konnte, anwendete. Manchmal fing der Richter seine Rede sehr barsch an; er sagte z. B.: Wenn du mir keine günstige Antwort gibst, so lasse ich dir die Backenknochen zerschlagen. Dadurch wurde auch der sanftmüthigste Christ in eine Art von Zorn versetzt, und so konnte es geschehen, daß man sich gegenseitig erhitzte, und daß der Richter nach und nach in eine Wuth kam, die Alles überstieg. Das Entsetzlichste in dieser Art sind vielleicht die Martyreraken des heiligen Tarachus, und seiner Freunde Probus und Andronicus. Oft gewahren wir, daß selbst Kinder durch eine ganz eigene Grausamkeit der Richter vorzugsweise genöthigt werden sollten, Christo zu entsagen. Da finden wir dann die erhabene Erscheinung, daß die eigenen Mütter ihre Kinder ermuntern, eher die Marter zu erdulden, und wir haben an der heiligen Felicitas ein Beispiel, daß auf das Zureden der Mutter ihre sieben Kinder getödtet wurden, bis zuletzt auch sie starb. Väter ermuthigten ihre Söhne, Söhne ihre Väter, Mütter ihre Töchter, Freunde ihre Freunde, so daß wir in dieser Beziehung die ergreifendsten Erscheinungen vor uns sehen, die nicht ohne die tiefste Wehmuth und ohne die höchste Bewunderung von uns auch nur gelesen werden können.

Die Christen hatten ferner das entschiedene Bewußtsein, daß sie während ihrer Qualen und Martern von einer höheren Kraft getragen und gestärkt wurden. Wir können dieß an einem einzigen Beispiele zeigen, worin die ganze Verfolgungszeit für uns abgebildet erscheint. Die heilige Felicitas, eine der berühmtesten afrikanischen Martyrerinnen (eine andere als die Mutter der sieben Martyrer), kam in's Gefängniß, bei schon vorgerückter Schwangerschaft. Das Gefängniß an sich, die Verhöre, die Foltern, alles das bewirkte, daß sie schon im achten Monate gebar. Diese frühe Niederkunft erhöhte die Schmerzen derselben. Sie stöhnte laut auf, und schrie heftig. Da sagte der Gefängnißwärter zu ihr: Wenn du jetzt schon so weheklagst, wie kannst du dir zutrauen, im Amphitheater mit Löwen und Leoparden zu kämpfen? Sie aber erwiderte: Was ich jetzt leide, das **leide ich**; dort aber wird ein Anderer in mir sein, der für mich leiden wird. Hiemit wollte sie sagen: Meine jetzigen Leiden sind

ein Erzeugniß des Ganges der Natur, und das ist nicht zu ändern; im Kampfe für die Religion aber, wo der menschliche Geist mit dem göttlichen zusammentrifft, da werden schon Kräfte von Oben kommen, die mich unterstützen. — So geschah es auch, daß die Martyrer, wenn sie auf den Richtplatz oder in das Amphitheater zogen, mit einer geistigen Freudigkeit und einer majestätischen Würde, ihre Ketten für Schmuck haltend, einhergingen, und dadurch Jedermann in Erstaunen setzten. —

Auch während der Gefangenschaft bewahrten sie eine wunderbare geistige Freudigkeit. Es soll hier nur Ein Beispiel aus dem weiblichen Geschlechte angeführt werden, denn vom männlichen versteht es sich von selbst. Eine sehr berühmte afrikanische Martyrin war die heilige Perpetua (Gefährtin der Felicitas), eine junge, eben erst verheirathete Frau, von einem der angesehensten und reichsten Geschlechter in Carthago stammend. Ihre Angehörigen brachten ihr und ihren Mitgefangenen mancherlei Speisen. Der Tribun der dortigen Legion aber, welcher die Aufsicht über die Gefangenen führte, glaubte, dieß gezieme sich nicht, und wollte diese für den Tod bestimmten Personen recht kärglich halten. Da sagte die heilige Perpetua zu ihm: Wie, o Tribun! solltest du diese Erquickungen uns wohl entziehen können? Meinst du denn nicht, daß es dir selbst Ehre macht, wenn du recht gut genährte Schlachtopfer in's Amphitheater führen kannst? Der Tribun staunte und erröthete, und wurde freundlicher gegen die Martyrer.

Als Perpetua in das Amphitheater kam, wurde eine wilde Kuh ausersehen, mit der sie kämpfen sollte. Die Kuh erfaßte sie mit den Hörnern, und schleuderte sie auf den Boden hin, ohne daß der Wurf tödtlich war. Sie bemerkte sogleich, daß ihr Kleid dadurch zerrissen worden, ihr Haarbund auseinander gegangen, und ihre Haare über das Gesicht hereinhingen. Sogleich machte sie ihre Kleider bestens zusammen, und ordnete ihre Haare; denn an seinem Ehrentage darf ein Christ nicht traurig erscheinen, (zerrissene Kleider und herabhängende Haare galten als Zeichen der Traurigkeit). Als das Volk diese Geistesgegenwart sah, schrie es laut auf, daß Perpetua entlassen werden solle. Sie wurde daher durch eine eigene Pforte, die für die noch lebenden Kämpfer bestimmt war, herausgelassen, und nachher

erst erstochen. Der heilige Saturus, auch ein Afrikaner, sah, daß die Heiden die Christen sehr in das Gesicht faßten, und er sprach: „Merket euch unsere Züge recht genau, damit ihr uns bei jenem Gericht, das noch kommen wird, wieder erkennen möget."

Der Proconsul Theotecnus hatte den heiligen Theodotus längere Zeit gequält, und sich selbst quälte er damit, neue Qualen auszufinden. Theodotus sagte zu ihm: er solle sich nicht so quälen, es sei Alles vergebens; denn mit seinen neuen Martern vermehre sich nur die Kraft der Christen, so daß er dennoch nicht siegen werde. Der Proconsul befahl nun, daß man mit Steinen dem Theodotus die Kinnbacken zerschmettere und die Zähne einschlage. Theodotus erwiderte hierauf: Wenn du mir auch noch die Zunge ausschneiden und alle Sprachwerkzeuge vernichten lässest, so macht dieses nichts; Gott hört die Christen, auch wenn sie nicht sprechen. — Der Diacon Vincentius, ein Spanier, war lange vom Praeses provinciae gequält worden, daß er Christum verläugnen möge. Er hatte aber nicht eingewilligt. Da befahl der Präses, daß er auf die Folter gespannt, und seine Glieder möglichst auseinander gerissen werden. Nachdem dieses geschehen war, sagte der Präses zum Martyrer: Nun, Vincentius, wie geht es, wie befindest du dich jetzt, und wo bist du mit deinem jammervollen Körper? Vincentius aber antwortete: „Mein Geist schwebt schon in einer höhern Welt; ich opfere mich dem Einen und lebendigen Gotte, welcher gepriesen sei in Ewigkeit." — Solche Züge von erhabener Gesinnung und Geistesgegenwart mitten unter den Martern bieten die Geschichten der Martyrer in Menge dar, abgesehen davon, daß in ihren Antworten eine vollständige Vertheidigung des Christenthums beinahe nach allen Seiten hin zu finden ist. Denn auch unter den größten Leiden waren sie immer freudig bei sich selbst, mit der größten Besonnenheit wußten sie Alles zu überschauen, und auch die verfänglichsten Fragen trefflich zu beantworten.

Diese allgemeinen Bemerkungen über die Verfolgungen und das Verhalten der Martyrer in denselben haben wir nun mit kurzen Betrachtungen über die große Bedeutung des Martyrthums und über die Verehrung der Martyrer in der Kirche zu beschließen.

Das Verhalten der Christen und insbesonders der heiligen Martyrer während dieser Verfolgungen ist von welthistorischer Bedeutung;

und das Martyrerthum hängt mit der Erhaltung des Christenthums auf das Innigste und Lebendigste zusammen. Ohne solches Martyrerthum kein Christenthum und keine Kirche. Denken wir uns einmal, daß die Martyrer, wenn die Heiden eine Verfolgung über sie verhängten und auf sie eindrangen, nachgegeben und Christum verläugnet hätten, was wäre wohl die Folge davon gewesen? Offenbar wären die Heiden mit der tiefsten Verachtung gegen die christliche Religion und gegen die Christen selbst erfüllt worden; sie hätten nothwendig die Ueberzeugung gewinnen müssen, daß das Christenthum wohl eine Religion für die freudigen Tage sein möge, um vergnüglich zu leben in der Welt, daß es aber die Feuerprobe nicht aushalte, daß es keine tiefbegründete Ueberzeugung von seiner Wahrheit hervorzurufen vermöge, daß es überhaupt das ganze Leben der Menschen nicht zu ergreifen und zu durchdringen im Stande sei; die Christen aber hätten sich selbst verachten müssen. Schon hieraus leuchtet ein, daß das Christenthum ohne Martyrerthum in sich selbst auf eine schmachvolle Weise müßte untergegangen sein; durch das Martyrerthum aber siegte es, und siegte auf eine so erhabene Weise.

Es fragt sich nun, worin wohl der eigentliche Grund liege, daß die Martyrer mitten in diesen Verfolgungen auch das Schwerste und das Nicht-Aussprechbare lieber erduldeten, als daß sie Christum verläugnet hätten. Zunächst bietet sich uns der in allen Martyrer-Akten vorliegende Grund dar, daß die Martyrer hiedurch einen Beweis ihrer dankbaren Gegenliebe zu Christus an den Tag legen wollten, wenn sie auch für Ihn und für das Bekenntniß seines Namens starben. Allein mit dieser allgemeinen Antwort kommen wir noch nicht weit. Denn es bietet sich uns die merkwürdige Erscheinung dar, daß nicht alle Christen, wenn sie in einer Verfolgung gefragt wurden, ob sie Christen seien, auch Christum bekannten, sondern nur eine gewisse Gattung von Christen. Nur jene Christen, welche der katholischen Kirche angehörten, hatten den Heldenmuth, in der Verfolgung standhaft auszuharren, und Christum freudig zu bekennen. Die Secten der damaligen Zeit hatten diesen Muth nicht. Sobald eine Verfolgung eintrat, so waren sie alsbald von einer innern Feigheit befallen, und wenn man sie um ihr Bekenntniß fragte, läugneten sie, daß sie Christen seien. Tertullian hat eine eigene Schrift gegen das Benehmen

der damaligen Secten herausgegeben, unter dem Titel: „Scorpiace adv. Gnosticos,“ in welcher Schrift er die Häretiker gleichsam mit einem Scorpion züchtigen will. Er sagt darin: Die Häretiker bedienten sich sogar der Zeit der Verfolgungen, um während derselben in die katholische Kirche einzudringen und ihre Gläubigen an sich zu ziehen, weil sie es bei ihnen viel besser hätten, als in der katholischen Kirche, wo sie so grausame Verfolgungen zu erdulden hätten.

Die Gründe aber, welcher sich die Häretiker dabei bedienten, waren folgende: Gott verlange kein anderes Bekenntniß vom Menschen, als ein inneres; die innere Erkenntniß Gottes sei zugleich sein Bekenntniß; verschmähe doch Gott das Blut der Stiere und der Böcke, um wie viel mehr das der Menschen; sei doch Christus für uns gestorben, um uns selig zu machen: ob denn auch wir sterben müßten, damit Er selig würde? Clemens von Alexandrien nennt diese Einreden der Häretiker ganz kurz Sophismen der Feigheit. Dieser Unterschied unter den Christen zeigte sich auch bei den Römern. Justin sagt ausdrücklich schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, daß die Römer auch nur Mitglieder der katholischen Kirche verfolgten; und wenn sie erführen, daß Jemand zu irgend einer Sekte gehöre, so sei dieser an sich schon frei. Auch in den Martyrer-Akten finden wir dieß bestätigt. In manchen derselben fragt der Proconsul den Inquisiten: Zu welcher Kirche gehörst du? Da finden wir immer, daß die Antwort lautet: Zur katholischen Kirche; und damit war auch der Anfang zu weiteren Verfolgungen schon gemacht. Also, wie wir hier auf das Klarste sehen: nur die Anhänger der katholischen Kirche wurden einerseits von den Römern verfolgt, und nur sie hatten auch andererseits den Muth, die Verfolgung auf sich zu nehmen. Worin liegt nun der Grund hievon? Nur der katholischen Kirche ist die Aufgabe geworden, daß sie das Christenthum durch alle Stürme der Zeiten hindurch trage, es mag nun Blut kosten, oder nicht. Dieß ist ihre Aufgabe; sie kann nicht anders.

Aber betrachten wir unsre Frage noch genauer! Die Häretiker sagten, ein inneres Bekenntniß genüge; und dieß hängt damit zusammen, weil sie nur eine unsichtbare Kirche annahmen, also auch nur ein unsichtbares Bekenntniß. Anders ist es in der katholischen Kirche. Sie, die sich als diese bestimmte, äußerlich sichtbare, von

Christus selbst gegründete Kirche weiß, mußte nothwendig ein äußeres, sichtbares Bekenntniß fordern. Dann hängt diese Weise der katholischen Kirche damit zusammen: wer ihr angehört, steht mittelst ihrer mit Christus als ihrem unsichtbaren Haupte in Verbindung; die Trennung von ihr ist auch Trennung von Christus selbst. Wenn daher irgend ein Christ während der Verfolgung seinen Glauben verläugnete, so wurde er aus der Kirche ausgestoßen als einer, der entweder nie wahrhaft innerlich geglaubt, oder wieder zu glauben aufgehört hat. Im Bewußtsein aber, daß er, getrennt von der Kirche, auch von Christus abgeschnitten sei, strengte er sich in der Verfolgung mehr an: das ganze Rechtsgefühl der Kirche nahm er in sich auf, und fühlte sich hiedurch mächtig und stark; und so erhielt er jetzt den Muth, freudig und frei seinen Glauben zu bekennen. Und gerade dadurch, daß die Heiden eher ermüdeten, zu schlachten, als die Christen, sich schlachten zu lassen, gerade dadurch unterdrückten diese das Heidenthum, und am Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts stand das Christenthum siegreich da, überwindend alle seine Feinde.

Die Kirche war den Martyrern, wie wir sehen, viel schuldig. Es war eine Lebensfrage für sie, wie sich die Martyrer verhielten. Auch hatten diese mit ihrem Blute das Zeugniß abgelegt, wie sie Christum liebten, und wie lebendig verkettet sie mit der Kirche seien. Solche Verdienste und ein solches innerliches lebendiges Band mit der Kirche konnte mit dem leiblichen Tode nicht zerrissen werden. Daher finden wir denn auch von den frühesten Zeiten der Kirche an die Martyrer selbst auf das Innigste verehrt, und die Feste der Martyrer auf das Feierlichste begangen. Die Todestage der Martyrer wurden genau aufgezeichnet, man nannte aber diese Tage nicht Todestage, sondern Geburtstage der Martyrer, natalitia martyrum, weil sie an denselben für ein höheres, ewig seliges Leben waren geboren worden. Bei der Wiederkehr eines solchen Geburtstages der Martyrer wurde derselbe auf das Festlichste gefeiert. Die Christen versammelten sich an den Gräbern der Martyrer, wenn sie nicht hieran äußerlich gehindert waren; sie verkündeten da die Thaten der Martyrer, sie feierten auf ihren Gräbern das heiligste Opfer, sie erneuerten die Gemeinschaft mit ihnen, und baten sie zugleich um ihre Fürsprache bei Gott für die

noch streitenden Brüder und Schwestern. Dieses Hoffen auf die Fürsprache der Martyrer sprach sich in der mannigfaltigsten Weise aus. So sehen wir in den Martyrer-Acten, daß die noch lebenden Christen zu den Martyrern, wenn diese eben im Begriffe waren, hingerichtet zu werden, hingingen und sie baten, sie möchten auch, wenn sie verklärt sein würden, ihrer eingedenk sein, und für sie bitten; oder die Martyrer sagten von freien Stücken zu den Umstehenden: Seid ruhig, nehmet kein Aergerniß an unsern Leiden, haltet standhaft aus, wir werden für euch bitten, wenn wir im Himmel sein werden. So finden wir die Martyrer in der Kirche geehrt, wie sie in der That für große Stützen derselben gehalten werden mußten. Auch finden wir schon in den ältesten Zeiten Vergleichungen zwischen diesen heiligen Festen der Kirche, und zwischen gewissen politischen Festen, die wir bei Griechen und Römern zur Verherrlichung ihrer Helden antreffen. Griechen und Römer heißt es, und andere Völker verehrten auch nach dem Tode noch diejenigen, die für das Vaterland gestritten, und für irdische Güter gekämpft hatten; warum sollten nicht auch die Christen diejenigen verehren, welche für weit höhere Güter ihr Leben eingesetzt haben? Die Wendung der Zeit aber spricht sich in den verschiedenen Ursachen sehr gut aus, die dort und hier gewirkt haben, um dergleichen Verehrung hervorzubringen. Dort sehen wir das bloß Sinnliche und Irdische wirken, hier das Geistige und Himmlische die Motive darbieten, um dergleichen Feste zu veranlassen. Die Christen führten dieses in den Martyrer-Acten zuweilen selbst näher aus. So heißt es z. B. in denen der heiligen Alexander und Epipodius gleich im Eingange: Wenn die Heldenthaten tapferer Männer, um die Nachkommen zur Nachfolge anzuspornen, von der Geschichte aufbewahrt werden, die Heldenthaten von Männern, die nur im Kampfe für irdische Güter oder für das Vaterland gefallen sind, mit welchem Lobe ist der Tod der Martyrer zu verkünden, die da Vorbilder des Glaubens und der Frömmigkeit auf der Erde zurückgelassen, und höheres Leben durch ihren Tod verbreitet haben? Denn nicht für Menschen, sondern für Gott vergossen sie ihr Blut; nicht für ein Vaterland, das gewonnen und wieder verloren wird, sondern für das himmlische Vaterland, das ewige Jerusalem, das aus den Verdiensten der Heiligen erbaut ist, dessen Bürger

den Tod nicht kennen, dessen Freiheit unsterbliche Herrlichkeit und Seligkeit gewährt rc. Das waren zugleich auch einige Gründe, die man denjenigen entgegensetzte, welche damals diese Heiligen-Verehrung angriffen, und man kann sich wohl vorstellen, wer diese Angreifer gewesen seien, nämlich gerade jene Sekten, welche nicht im Stande waren, Martyrer hervorzubringen.

Es war aber nicht bloß die Verehrung des Geistes der Martyrer als solchen, auch der Leib der Martyrer, und die Reliquien, die man von denselben noch erhalten konnte, wurden in großen Ehren gehalten. Die Heiden thaten dieß nicht; die Berührung eines Leichnams oder eines Ueberbleibsels desselben war ihnen eine Befleckung. Anders im Christenthume, in welchem durch die Heiligung des Geistes auch der Leib geheiligt wird, und welches lehrt, daß mit dem Geiste dermaleinst auch der Leib verklärt auferstehen werde. Wir finden daher schon gleich bei den ersten Martyrern, welche die christliche Geschichte uns nennt, z. B. in den Martyrer-Akten des heiligen Bischofs Ignatius, daß die Christen die Ueberbleibsel seines Körpers sorgsam sammelten und aufbewahrten. Ebenso war dieß der Fall bei dem Tode des heiligen Polycarp, Bischofs von Smyrna, von dem uns Eusebius Martyrer-Acten hinterlassen hat; die Christen von Smyrna sammelten die kleinsten Ueberreste desselben, und sie sagten, daß dieses ihre Kleinodien seien, die sie eben darum zum beständigen Andenken aufbewahren. Auch die übrigen Martyrer-Acten bieten uns hiefür so viele Beispiele dar, daß es unmöglich wäre, sie einzeln anzuführen.

Durch die Verehrung der Heiligen, deren Sterbetage, wie gesagt, genau aufgezeichnet wurden, bildete sich auch der christliche Kalender. Eine jede Kirche zeichnete zuerst ihre Martyrer auf; durch Mittheilung erhielt sie auch die Namen der Martyrer anderer Kirchen, und so füllten sich nach und nach alle Tage des Jahres mit Martyrer-Namen aus. Jeder Tag gewährte auf diese Weise eine heilige Erinnerung, oder mehrere heilige Erinnerungen, durch deren Erwägung der Christ selbst auch den Geist derjenigen in sich erneuern sollte, die da gestritten hatten für das Christenthum, die im Glauben und in der Liebe zu Christus und in der Hoffnung auf Ihn gestorben waren. Ja, um sich diese Zeit noch mehr zu vergegenwärtigen, nahmen später die einzelnen Christen auch noch die Namen der christlichen

Martyrer aus jener Zeit an, so daß ein Jeder durch den Namen, den er trägt, auch ein erhabenes Vorbild des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung haben möge, dessen Bedeutung er auch in seinem Leben auszuprägen habe. So geht das Andenken an jene Zeit der Verfolgungen niemals unter; es geht durch alle Jahrhunderte hindurch, und auf jeden einzelnen Christen in mannigfaltigen Beziehungen über. Und wahrhaftig, wenn wir jemals so undankbar werden könnten, diejenigen zu vergessen, die in dieser Zeit gestritten haben: wir wären würdig, daß wir selbst auch vergessen würden von Christo, dem Erlöser.

Bei der Betrachtung der Martyrer und ihrer Geschichte habe ich wenigstens gelernt, die Heiligen anzurufen. Ich bin oft weinend vor ihren Acten gesessen, mitfühlend ihre Leiden, bewundernd ihre Thaten, ergriffen von ihrem ganzen Wesen. Ich glaube, daß es wohl den Meisten so gehen wird, die sich die Mühe nicht reuen lassen, diese herrlichen Denkmale der alten Christenzeit gleichfalls zu lesen.

So viel über die Verfolgungen im Allgemeinen. Wir haben nun zu den einzelnen Verfolgungen überzugehen, und hier mehr das Aeußere kennen zu lernen. Denn ganz in das Detail auch dieser einzelnen Verfolgungen einzugehen, würde uns weit länger aufhalten, als es für einen Vortrag aus der Universal-Kirchengeschichte geeignet ist.

§. 10. Ueber die einzelnen Verfolgungen, welche die Christen unter den römischen Kaisern erduldeten.

Als erster Verfolger der Christen wird gewöhnlich der Kaiser Claudius betrachtet. In seinem Leben bei Sueton finden wir nämlich die Bemerkung (c. 25), daß Kaiser Claudius die Juden, weil sie beständig unter Anführung des Chrestos tumultuirt hätten, aus Rom vertrieben habe. Da nun die Griechen sehr häufig χρηςος und χριςος mit einander verwechselt, so sagt man, hier habe Suetonius Christum im Auge, und aus dem Ganzen sei ersichtlich, daß zwischen Juden-Christen und Juden Streitigkeiten in Rom gewesen wären, wegen welcher Kaiser Claudius dann Christen und Juden zumal aus Rom vertrieben habe. Es scheint mir indeß keineswegs, daß diese Stelle irgend eine Beziehung auf die Christen habe, und darum auch nicht, daß hier von einer Verfolgung der Christen die Rede sei. Das ist

nun freilich erwiesen — aus Justin, Tertulian, Lactantius und andern Schriftstellern erhellt es — daß die Heiden die Christen sehr oft Chrestianer anstatt Christianer nannten. Allein damit ist für diesen Fall nichts ausgerichtet; denn es müßte ja erwiesen werden, daß Suetonius diese Verwechslung vorgenommen habe. Dieß ist aber keineswegs zu erweisen, ja das Gegentheil ist zu erweisen; nämlich im „Nero" (cp. 16.) nennt er die Christen Christianer, wie sie überhaupt genannt wurden und sich selbst nannten. Dann war Suetonius mit der Geschichte seiner Zeit, die er beschreibt, viel zu sehr vertraut, als daß ihm ein solcher Mißgriff leicht möglich gewesen wäre. Zu seiner Zeit war Christus und das Christenthum in Rom etwas Bekanntes, daß ihm eine solche Verwechslung gar nicht zugemuthet werden kann. Das Entschiedenste in dieser Sache aber gibt uns die Apostelgeschichte. In ihrem letzten Kapitel nämlich erzählt sie, daß, als Paulus in die römische Gefangenschaft gekommen (Anfang des Jahres 63), er die Vorsteher der Juden, die inzwischen hatten zurückkehren dürfen, zu sich gebeten habe, um ihnen seine Angelegenheit auseinander zu setzen, und sie zur christlichen Kirche einzuladen. Die Vorsteher der Juden aber sagten, sie hätten von der Sekte der Christen Vieles gehört, auch vernommen, daß ihnen allenthalben widersprochen werde. Sie aber erkannten sehr wenig in dieser Angelegenheit, und nachher ergab es sich, daß sie vom Christenthum nichts wissen wollten. Hieraus ist nun, wie mir scheint, sehr klar ersichtlich, daß in Rom zwischen Juden und Juden-Christen gar keine Streitigkeiten können gewesen sein, daß am allerwenigsten die Juden wegen solcher Streitigkeiten aus Rom seien verwiesen worden. Denn das hätten sie in einem Zeitraume von zwanzig Jahren doch keineswegs vergessen können, zumal da durch eine solche Verweisung Viele gewiß auf das Schmerzlichste berührt worden waren, und in große Unannehmlichkeiten versetzt wurden, vielleicht ihr Vermögen verloren u. s. w. Da nun die Juden bloß sagten, sie hätten von den Christen gehört, daß ihnen allenthalben widersprochen werde, daß aber eine Verfolgung stattgefunden, nicht nur nicht gesagt, sondern ausgeschlossen wird: so scheint mir, daß hier in gar keiner Weise, weder direkt noch indirekt, von einer Verfolgung der Christen die Rede sein könne. Auch hat Eusebius diese Vertreibung nicht erwähnt, und nur Orosius hält sie für möglich. Also

unter Claudius wurden die Christen nicht verfolgt in Rom, weder allein, noch mit den Juden.

Die erste Verfolgung der Christen brach unter Nero aus. Die ausführlichsten Nachrichten finden wir hierüber bei Tacitus (annal. 15, 44). Tacitus erzählt, daß in Judäa ein gewisser Christus gelebt habe, daß derselbe während der Regierung des Kaisers Tiberius unter Pontius Pilatus als ein Verbrecher sei hingerichtet worden. Der durch ihn entstandene Aberglaube aber habe mit seinem Tode nicht aufgehört, sondern auch nach demselben sich weiter verbreitet, und zwar von nun an erst mit erneuerten Kräften, und da in Rom alles Schändliche wie in einer Cloake zusammenströme, so sei denn auch dieser Aberglaube nach Rom vorgedrungen. Die Christen werden hierauf bezeichnet als: propter flagitia invisi, als solche, die wegen ihrer Schandthaten allgemein verhaßt gewesen. Auch bemerkt er von ihnen, daß sie des Menschenhasses überführt seien. Was es mit den Schandthaten, die den Christen vorgeworfen worden, für eine Bewandtniß habe, und wie der Menschenhaß zu beurtheilen sei, den man den Christen beimaß, davon haben wir schon in den allgemeinen Bemerkungen gesprochen. Tacitus berichtet weiter, daß unter Nero ein großer Brand über Rom ausgebrochen, daß aber die Bewohner Rom's den Kaiser selbst als Brandstifter anzusehen geneigt gewesen, daß Nero alle mögliche Theilnahme gegen die Abgebrannten an den Tag gelegt, daß er auch die sibyllinischen Orakel habe nachschlagen lassen, daß aber alle seine Bemühungen nicht im Stande gewesen, den auf ihm liegenden Argwohn zu entfernen. Nun habe er die Christen als Brandstifter vorgeschoben, und sie auf eine furchtbare Weise verfolgt; er habe von den Christen sehr viele (innumeros) hinrichten lassen, nicht auf einfache Weise, sondern man habe die Christen in Thierhäute gesteckt, und sie Hunden und anderen Thieren zum Zerfleischen vorgeworfen, andere habe man an das Kreuz geschlagen, noch andere habe man mit Pech überstrichen, und des Nachts als Fackeln in den Straßen Rom's leuchten lassen u. s. w., so daß am Ende selbst die Römer, so verhaßt ihnen die Christen gewesen, einiges Mitleid mit denselben gehabt hätten. So erzählt Tacitus. Suetonius im „Nero" sagt ganz einfach, ohne des Brandes Erwähnung zu thun, daß die Christen, als ein genus hominum superstitionis

maleficae (Nero c. 16.), von dem Kaiser sehr schwer bestraft worden seien. Man hat auf die Nachrichten des Tacitus hin diese ganze Verfolgung als eine bloß von der Persönlichkeit des Nero ausgegangene betrachtet, also gewissermaßen als eine durchaus zufällige. Dieß aber ist wohl die unrichtige Ansicht. Da uns Tacitus ausdrücklich sagt, daß die Christen bei dem römischen Volke verhaßt gewesen, und zwar wegen ihrer Verbrechen, so müssen wir eben die Ansicht, welche die Heiden von den Christen hatten, als die eigentliche Ursache dieser Verfolgung betrachten, den Brand aber und die Bemühungen des Kaisers Nero, sich vom Argwohn der Brandstiftung zu reinigen, nur als die Veranlassung, die Christen zu verfolgen. Wie sich das Christenthum zur Welt verhält, so mußte einmal die Verfolgung gegen die Christen ausbrechen; das war bei der vorhandenen Sündhaftigkeit der Welt, aus welcher das Heidenthum hervorgegangen, unvermeidlich. Die Verfolgungen mußten zum Ausbruche kommen, aber die Veranlassung dazu konnte eine bloß zufällige sein; das nächste Beste konnte die Reihe der Verfolgungen eröffnen. Es dauerte auch diese Verfolgung in Rom selbst nicht bloß einen Moment, um etwa die Römer zu beschwichtigen: sie dauerte gegen drei bis vier Jahre fort. Im Jahre 68 wurden auch die Apostel Petrus und Paulus in dieselbe verwickelt.

Es ist schon häufig die Frage aufgeworfen worden, ob wohl die Neronische Verfolgung sich auch über Rom hinaus erstreckt habe? Orosius sagt dieses klar, daß sie sich auch über Rom hinaus erstreckt hat (II. 7, 7.), und sobald man die wahre Ursache dieser Verfolgung erkannt hat, so ist auch leicht einzusehen, daß sich dieselbe nicht bloß auf die Christen in Rom erstrecken konnte, da ja die eigentliche Ursache eine allgemeine war. Die Christen als solche waren verhaßt, nicht bloß die römischen; wegen der Laster, die man ihnen überhaupt fälschlich aufbürdete, hielt man sie der Brandstiftung für fähig. Da man nun eine solche Ansicht von den Christen überhaupt hatte, so ist es sehr glaublich, daß die Verfolgung sich auch über andere Provinzen verbreitet habe. Der Apostel Petrus, welcher seinen ersten Brief aus Rom während dieser Verfolgung schrieb, verfaßte denselben aus keiner andern Absicht, als um die Leser seines Briefes auf eine würdige Aufnahme dieser Verfolgung vorzubereiten, christlichen Heldenmuth in den Christen zu erneuern, überhaupt sie zu stählen auf die harten

Zeiten, die kommen würden. Petrus erwartete demnach auch gar nichts Anderes, als daß diese Verfolgung in sehr weiten Kreisen wüthen werde. Dann kommt noch in Erwägung, daß Nero wegen seiner Verfolgung der Christen in der alten Kirche so gefürchtet, daß sein Name so verhaßt war, daß längere Zeit allgemein die Meinung bestand, er sei nicht gestorben, er habe sich nur jenseits des Euphrats zurückgezogen, um von daher wieder in das römische Reich zurückzukehren, Alles zu zerstören und als der wahre Antichrist aufzutreten. In den sibyllinischen Gedichten, die auf uns gekommen sind, finden sich einige, die um die Zeit Nero's gedichtet wurden, wie man sehr leicht nachweisen kann. Hier wird allgemein eben diese Ansicht von ihm ausgesprochen; der Muttermörder (wie er gewöhnlich dort bezeichnet wird), wird als der demnächst Alles verwüstende, und namentlich die christliche Kirche von Grund aus zerstörende Widerchrist geschildert. [1])

Aus Allem geht hervor, daß die Neronische Verfolgung eine sehr harte gewesen sein müsse. Wer nun aber diejenigen Christen gewesen, von denen Tacitus sagt, daß sie so zahlreich und so jammervoll ihr Leben verloren, wie sie sich nannten, in welcher Stellung sie waren: Das ist uns Alles unbekannt, mit Ausnahme der Apostel Petrus und Paulus. Ueberhaupt wurden während des Verlaufs des ersten christlichen Jahrhunderts noch keine Martyrer-Acten geschrieben. Erst als sich die Verfolgungen vermehrten, erst als man wahrnahm, daß aus der Abfassung solcher Acten ein sehr großer Vortheil für die christliche Kirche gewonnen werden könne, erst dann schrieb man auf, was man in Erfahrung zu bringen im Stande war. So haben wir denn auch von der zweiten Verfolgung, von welcher die Christen getroffen wurden, nur sehr Weniges zu sagen.

Diese Verfolgung traf die Christen unter Domitian, und zwar im fünfzehnten Jahre seiner Regierung, im Jahre 96. Von dieser Verfolgung berichtet nicht nur Eusebius in seiner Kirchengeschichte,

---

[1]) Da bis jetzt sichere Thatsachen über die Verbreitung der Verfolgung unter Nero über Rom hinaus nicht vorliegen, so kann hier auch nur die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit dieser Verbreitung angenommen werden. Bei der Frage, ob die Christen mit den Juden unter Claudius aus Rom vertrieben worden, kommt auch die Ap.-G. 17, 2 in Betracht (Aquilas und Priscilla).

sondern auch Dio Cassius, von welchem uns Xyphilinus bedeutende Fragmente hinterlassen hat. Hieraus ersehen wir, daß Domitian selbst seinen Vetter, Flavius Clemens, einen Consularen, als Christen anklagen und tödten ließ. Auch Glabrio, der mit Kaiser Trajan einst Consul gewesen, wurde gleichfalls als Christ angeklagt (?), und wie Flavius Clemens, seines Vermögens beraubt und hingerichtet (Dio Cass. 67, 14.). Eine Nichte des Flavius Clemens, und eben darum eine nahe Verwandte des Kaisers Domitian, Flavia Domitilla, wurde auch als Christin angeklagt, jedoch nur verbannt. Ueberhaupt wurden sehr Viele, wie ausdrücklich in diesen Nachrichten gesagt ist, um des Christenthums willen hingerichtet. Als Ursache der Unzufriedenheit des Domitian mit den genannten Martyrern wird angegeben, sie seien schuldig befunden worden des Atheismus, des Judenthums (das für Christenthum galt, wie umgekehrt, wenigstens öfters in diesen Zeiten), dann auch einer nicht zu entschuldigenden Trägheit. Die Christen nämlich mußten sich damals nothwendig von den Staatsgeschäften zurückziehen, da mit den öffentlichen Functionen immer zugleich auch idololatrische Gebräuche verbunden waren. Man nahm daher die Zurückgezogenheit solcher Christen, die man in öffentlichen Aemtern thätig erwartete, für Trägheit, weßhalb auch diese für eine Mitursache angesehen wurde. Die Domitianische Verfolgung erstreckte sich abermals keineswegs auf Rom. In den Martyrer-Acten des heiligen Ignatius lesen wir im Eingange: Ignatius habe die Kirche von Antiochien während der Stürme, die unter Domitian über sie hereinbrachen, mühsam geleitet. Also auch in Syrien haben wir nach diesen Martyrer-Acten eine Verfolgung der Christen. Daß der Apostel Johannes verfolgt und zum Tode in siedendem Oele verurtheilt wurde, haben wir oben gehört. Also auch in Kleinasien war die Verfolgung. In Palästina brach sie nicht minder aus; doch wurde Einiger, die man auch schon für Martyrer zu halten berechtigt war, geschont. Einige Verwandte des Herrn, Nachkommen aus der Familie des Apostels Judas, wurden als Könige der Christen angegeben und nach Rom beschieden. Da aber Domitian selbst durch die nähere Betrachtung dieser Personen sich überzeugte, daß sie unmöglich politische Ansprüche erheben würden, so ließ er sie wieder ungestört von dannen ziehen (Euseb. 3, 17--20, 32. 4, 26). Dieß ist es ungefähr, was wir von der

domitianischen Verfolgung wissen. Hiebei ist die Bemerkung nicht zu unterlassen, daß es eine ganz falsche Ansicht sei, als habe sich das Christenthum in den ersten Zeiten nur unter der niedersten Volksklasse verbreitet. Wir sehen hier, daß das Christenthum in den angesehensten Familien Rom's Eingang gefunden habe, und zwar in bedeutendem Umfange. Es muß noch bemerkt werden, daß es für Männer aus so hohem Geschlechte weit schwieriger war, sich zum Christenthum zu bekennen, als für Menschen aus den niedrigen Klassen. Die letztern wurden schon gar nicht beachtet, auf die ersteren schaute Jedermann. Sie waren durch ihre ganze Erziehung, durch ihre Reichthümer u. s. w. so in die Welt verflochten, daß sie sich nur sehr mühsam und durch eine ganz außerordentliche Gnade, die ihnen zu Theil wurde, losreißen konnten, während dieß den Geringern gewiß leichter ging. Gleichwohl finden wir, — und es läßt sich dieß von Jahrzehend zu Jahrzehend durch die drei ersten christlichen Jahrhunderte hindurch nachweisen, daß das Christenthum gleich anfänglich verhältnißmäßig eben so viele Eroberungen unter den höchsten Ständen gemacht, als unter den niedern, die natürlich der Masse nach bei weitem die zahlreichsten gewesen sind.

Domitian war ein überaus verhaßter Kaiser. Nicht nur gegen die Christen, sondern überhaupt war er wild, grausam, und beinahe nach keiner Richtung irgend Etwas werth. Als er daher gestorben, bezeugte der Senat eine ungemessene Freude, und alle Acte desselben wurden, wenn es nur immer noch möglich war, vernichtet. (Hegesip. et Tertull. ap. Euseb. 3, 20.) So geschah es denn auch, daß gerade, weil Domitian so gegen die Christen gewüthet hatte, sie nun unter seinem nächsten Nachfolger, Nerva, einige Ruhe genossen.

Nun aber begann eine sehr harte Zeit für sie, und zwar unter dem berühmten Kaiser Trajan, den die Geschichte so hoch erhebt. Er verdient auch als Regent und Feldherr jegliche Anerkennung. Aber die Bemerkung können wir überhaupt in Ansehung der verfolgenden Kaiser machen, daß die meisten von den guten römischen Kaisern gerade gegen die Christen am Feindseligsten gesinnt waren, wie z. B. in den nachfolgenden Zeiten Marc Aurel, Decius, auch Diocletian u. A., während mehrere der nichtswürdigsten Kaiser, die als Menschen und als Regenten gar nichts werth waren, die Christen in Ruhe und

Frieden ließen. Die Ersteren waren in der Regel, im heidnischen Sinne des Wortes, fromm und religiös, und eben darum gegen die Christen aufgebracht; die Letzteren dagegen waren es nicht, kümmerten sich überhaupt wenig um diese (und jede andere) Angelegenheit, und die Christen hatten so mehr Ruhe. Unter Trajan war ihre Lage sehr schwierig. Wir werden von verschiedenen Seiten aus in den Stand gesetzt, diese Verfolgung näher zu beschreiben. Eine der wichtigsten Quellen für uns ist ein Brief des Plinius Secundus als römischen Statthalters von Bithynien (ep. 10, 97). Es ist ein amtliches Schreiben an den Kaiser Trajan, in welchem er denselben von seinen Bemühungen gegen das Christenthum benachrichtigt, und zugleich um weitere Maßregeln des Verhaltens bittet. Plinius sagt: er habe diejenigen, die ihm als Christen bekannt gewesen, und auf wiederholtes Fragen, ob sie Christen seien, hartnäckig geantwortet, daß sie es seien, strafen (d. i. hinrichten) lassen, diejenigen aber, von denen es sich während der Untersuchung ausgewiesen, daß sie keine Christen seien, habe er ungestraft wieder abziehen lassen: denn er habe die Erfahrung gemacht, daß die wahren, die wirklichen Christen durch Nichts zu bewegen seien, den Göttern zu opfern; der also den Göttern geopfert, von dem habe er annehmen müssen, daß er kein Christ sei. Er erzählt dem Kaiser in seinem Berichte ferner, daß er auch Einige, die mit dem Christenthum früher in Verbindung gestanden, näher gefragt habe, was es denn eigentlich mit den Christen auf sich habe. Diese hätten ihm die Versicherung gegeben, daß es keine gefährliche Gesellschaft sei, daß die Christen an festgesetzten Tagen (an Sonntagen) sich versammelten, daß sie dort sich verpflichteten, nicht zu stehlen, nicht zu rauben, die Ehe nicht zu brechen, das ihnen anvertraute Gut wieder zurückzugeben (d. h. daß eine Predigt unter den Christen stattfand), und dann, daß sie sich am Ende bei einem unschuldigen Mahle versammelten, und Christo als ihrem Gott Hymnen sängen: Das sei das Einzige, was er habe entdecken können. Auch zwei Diaconissen habe er gefoltert, die hartnäckig sich als Christinnen bekannt; er habe aber durchaus nichts entdecken können, als daß sie einen ganz ungemessenen Aberglauben gehabt (d. h. eben daß sie auf die entschiedenste Weise Christinnen seien). Nun fragt er den Kaiser weiter: Da er eigentlich mit dem Verfahren gegen die Christen

unbekannt sei, so wünschte er den Willen des Kaisers darüber zu erfahren, ob gegen alle Altersklassen einzuschreiten, ob gegen die Jüngeren dieselben Strafen anzuwenden wie gegen die Aeltern, dann ob diejenigen, welche sagten, daß sie keine Christen seien, ungestraft zu entlassen wären, wenn sie ihm gleichwohl als Christen bezeichnet gewesen wären. Auch fragt er, was er thun müsse in dem Falle: es sei ihm nämlich eine anonyme Liste von allen Christennamen eingegeben worden, deren Urheber er aber nicht kenne; ob er auch in diesem Falle einschreiten müsse.

Kaiser Trajan erwiderte in einem Schreiben, welches wir gleichfalls noch besitzen, dem Plinius Secundus: er habe in Allem bisher ganz recht gehandelt, alle anonymen Verzeichnisse der Christen solle er unberücksichtigt lassen, da Etwas dieser Art unter seiner Regierung nicht vorkommen dürfe. Man konnte nämlich einen ganz und gar persönlichen Haß auch gegen einen Heiden benützen, um ihn mit der besten Gelegenheit aus der Welt zu schaffen. Aus diesem Brief des Plinius Secundus an den Kaiser Trajan entnehmen wir im Wesentlichen Folgendes hinsichtlich der Verfolgung: In Bithynien wurden die Christen mit dem Leben bestraft, weil sie Christen waren. Es waren aber der Christen so viele, daß Plinius Bedenken trug, bloß für sich in der Sache fortzufahren; er wünschte in einer so wichtigen Angelegenheit des Kaisers Ansicht und Befehl zu besitzen. Wir ersehen ferner, daß nicht bloß unter Plinius, sondern auch sonst die Christen verfolgt wurden; denn er sagt: da er nicht wisse, wie sonst mit den Christen verfahren werde, so möchte er Aufschluß darüber haben. Also auch sonst waren die Verfolgungen gegen die Christen im Gange. Ferner wurden die Christen verfolgt, obgleich man keine besondern Verbrechen, oder auch nur Vergehen gegen sie zu beweisen im Stande gewesen wäre. Sie wurden verfolgt, weil sie Christen waren. Ich habe schon gesagt, daß unter Trajan das Gesetz gegen die Hetärien entstanden sei, gegen geheime Verbindungen, in welche Categorien auch die Christen gerechnet wurden. Auch sonst wissen wir, daß um diese Zeit die Christen eine sehr harte Lage hatten. Aus der Zeit der Regierung dieses Kaisers haben wir nämlich die ersten Martyrer-Acten (des heiligen Ignatius). In denselben wird uns erzählt, daß Kaiser Trajan auf seinem Feldzuge gegen die

Parther durch Antiochien gekommen, und daß er hier den Bischof der Christen, den heiligen Ignatius, zu sich gerufen habe, um ihn zu bestimmen, daß er aufhören möchte, Christ zu sein, und daß er, als Ignatius, wie es sich von einem Schüler der Apostel wohl erwarten ließ, auf dem Bekenntniß Christi beharrte, den Ignatius nach Rom geschickt, damit er im Amphitheater den wilden Thieren vorgeworfen würde. Wir sehen, wie wichtig dem Kaiser diese Angelegenheit war, weil er sich persönlich mit derselben beschäftigte. Dann wollte er die Christen in einem weiten Umfange abschrecken, indem er Ignatius nach Rom schickte. Ignatius hatte zugleich durch viele Länder zu reisen. Es sollte bekannt werden, daß der Kaiser entschlossen sei, das Christenthum fürder nicht mehr bestehen zu lassen. Ignatius kam wirklich nach Rom und starb im Amphitheater als Martyrer. Sonst sind wir aber von dieser Verfolgung, die von den alten Historikern als eine harte bezeichnet wird, nicht weiter unterrichtet; wir wissen keine sichern Namen mehr, die Martyrer sind dahin gegangen, ohne daß nähere Kunde von ihnen auf die Nachwelt gekommen.

Der Kaiser Hadrian verfolgte nicht durch ein neues Edict die Christen, aber er ließ die unter Trajan eingeführte Ordnung fortbestehen. Es kamen besondere Verhältnisse dazu. Das Volk begehrte oft in gewaltigen tumultuarischen Auftritten die Verfolgung und Hinrichtung der Christen. Die römischen Proconsuln, denen es um Beschwichtigung des Volks zu thun war, gingen, wie es scheint, oft aus Schwachheit in das Begehren der Volksbewegung ein. So hatten die Christen unter Hadrian eine jammervolle Lage. Deßhalb wendete sich der Proconsul Serennius Granianus im proconsularischen Asien an den Kaiser, und Hadrian war so gerecht, ein Edikt an den Nachfolger des eben genannten Proconsuls, an Minucius Fundanus, zu erlassen, worin er befahl, daß tumultuarischen Volksbewegungen nicht nachzugeben sei, daß die Christen angeklagt, der Gegenstand der Anklage vor dem ordentlichen Richter untersucht, und sie ohne erwiesenes Verbrechen nicht gestraft werden sollten. Dieses Edikt ist mißverstanden worden. (Eus. 4, 8. 9.) Man hat gemeint, wenn Hadrian von einem erwiesenen Verbrechen spreche, so seien darunter gemeine Verbrechen zu verstehen. Dieß aber hätte sich von selbst verstanden. Das erwiesene Verbrechen eines Christen war, daß er ein Christ sei, daß er zu einer Hetärie

gehöre. War dieß vor dem ordentlichen Richter erwiesen, so hatte der Christ die gewöhnliche Strafe des Todes zu erdulden. Dieß war die Lage der Christen unter Hadrian, der zwar keine Volksbewegungen wünschte, weil da von einer ordentlichen Rechtspflege nicht die Rede sein könnte, der aber die alten Edicte gegen die Christen fortdauern ließ, weßhalb wohl auch unter ihm viele Christen Martyrer wurden.

Während der Regierung Antoninus des Frommen sehen wir zum erstenmal Klagen gegen die Christen als Atheisten gerichtet, welche später oft wiederholt, Ursache sehr schwerer Partial-Verfolgungen gegen die Christen geworden sind. Als Atheisten angesehen mußten die Christen auch Urheber aller physischen und bürgerlichen Uebel sein, von denen die römische Welt heimgesucht wurde. Man glaubte, die Götter nähmen Rache an den Menschen, weil man den Christen gegenüber ihre Verehrung so sehr vernachlässigen ließe. Als daher in verschiedenen Provinzen theils verheerende Feuersbrünste, theils verwüstende Erdbeben, Ueberschwemmungen, namentlich durch die Tiber in Rom, eintraten, da dachten die Gott- und Göttervergessenen Menschen an die erzürnten Götter, und den Christen wurde die Schuld dieses Unglückes beigemessen. Das Volk fiel über die Christen her, und nahm aus eigener Vollmacht Rache an denselben. Kaiser Antonin, sanften, gutmüthigen Herzens, auch sehr verständig, konnte Erscheinungen dieser Art, so tumultuarisch entstandene und fortgesetzte Angriffe gegen die Christen nicht dulden; das römische Rechtsgefühl litt doch solche Extravaganzen nicht. Er erließ daher an mehrere griechische Städte, an die Municipal-Behörden von Thessalonich, Athen, Larissa u. s. w. gemessene Befehle, daß dergleichen Volksrache nicht zu dulden sei. Auch ist uns ein Edikt dieses Kaisers πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας aufbewahrt, ad Commune Asiae, d. h. an die Versammlung der Deputirten der kleinasiatischen Städte (Eus. 4, 13.). Wie wir jetzt dieses Edikt noch haben, lautet es ungemein günstig für die Christen. Durch ein solches Verfahren müßten die Christen noch mehr aufgebracht werden, als bisher schon; die Christen müßten die Heiden als verruchte Menschen noch mehr verabscheuen. Antonin beruft sich auf den Erlaß des Kaisers Hadrian, nennt die Christen Verehrer des unsterblichen Gottes, und verfügt, daß in Zukunft Jeder, der Christen an-

klagte, bestraft, d. h. hingerichtet werden sollte, während der angeklagte Christ zu entlassen sei. Die Aechtheit dieses Edicts ist aber schon längst von den Kritikern in Frage gestellt; Andere wollten wenigstens Einschiebsel darin finden. Zu dieser letztern Ansicht muß auch ich mich bekennen; denn es scheinen Widersprüche sowohl mit der persönlichen religiösen Ansicht des Kaisers, als auch mit seinem eigenen Inhalte in diesem Edicte zu liegen. Der Kaiser Antonin erscheint sonst als ein sehr eifriger Verehrer der Götter; daß ein solcher Kaiser die Christen Verehrer des unsterblichen und wahren Gottes genannt haben solle, ist kaum glaublich. Es will sich sodann nicht reimen, daß er sich auf das Edict Hadrian's beruft, und dann bestimmt, daß der Kläger bestraft, der Angeklagte aber entlassen werden solle; das sagte ja das Edict Hadrian's nicht. Schon Rufin, der Uebersetzer der Kirchengeschichte des Eusebius, hat Anstoß an diesem Edicte genommen, und es so erklärt: Der Ankläger soll bestraft werden, aber der Verklagte zugleich. Wahrscheinlich fand sich in der ursprünglichen Gestalt des Antoninischen Edicts wieder nur eine scharfe Einprägung dessen, was Hadrian schon verordnet hatte. Antonin veranlaßte persönlich keine Verfolgungen gegen die Christen. Das ergibt sich schon daraus, weil man ihm niemals ein so mildes Edict gegen sie hätte in den Mund legen können, wenn er wirklich als Verfolger aufgetreten wäre; Jedermann mußte wissen, daß die Christen so ziemlich Ruhe unter ihm genossen hätten, wenn es je möglich war, daß in so früher Zeit schon ihm ein solches Edict beigelegt wurde. Einzelne Verfolgungen aber dauerten gleichwohl immerhin noch fort, auch unter seiner Regierung; denn das Trajanische Gesetz war noch immer vorhanden, und ein jeder Richter konnte dasselbe, wenn er wollte, gegen die Christen in Anwendung bringen. Wir dürfen auch aus dem Erlasse dieses Verbotes von Anklagen gegen die Christen schließen, daß von solchen Anklagen gegen die Christen ein sehr großer Mißbrauch, vielleicht gegen jeden persönlichen Feind überhaupt, gemacht worden sein muß.

Ganz anderer Gesinnung gegen die Christen war der Kaiser Marcus Aurelius, der Philosoph; unter ihm wurden die Christen schwer verfolgt. Er hat uns eine Schrift hinterlassen: εἰς ἑαυτὸν, ad seipsum, in welcher er auch von den Christen einiges Wenige

sagt und seine Meinung über sie darlegt. Es geht daraus hervor, daß er die Christen für Schwärmer, für gefährliche Fanatiker, namentlich für staatsgefährliche Leute hielt. Indem er über die Art und Weise spricht, wie der Philosoph dem Tode entgegen geht, vergleicht er damit die Art und Weise der Christen, zu sterben. Der Philosoph, der Jünger der Stoa, zu deren Lehren er sich bekannte, erwarte den Moment, wo er verlösche, wo der Mensch aufhöre zu sein, ruhig und würdevoll, was das Schicksal über ihn verfüge, ob Leib und Seele noch länger bei einander bleiben sollen, oder ob beide getrennt würden und Beides aufhöre zu leben. Die Christen dagegen eilten auf schwärmerische Weise dem Tode entgegen, ohne alle Würde, er tadelt gleichsam, daß sie so entschieden die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, von einer jenseitigen Seligkeit der Frommen und Tugendhaften beibehielten. Durch solche Betrachtungen wäre er indeß wohl nicht veranlaßt worden, die Christen zu verfolgen; aber daß er sie für staatsgefährliche Leute hielt, dieß war es, was sein Verfahren bestimmte. Es ist nun nicht zu zweifeln, daß Marc Aurel wirkliche Verfolgungs-Edicte herausgab. Ausdrücklich bezeugt es der Zeitgenosse, Melito von Sardes, bei Eusebius (4, 26.); es beweisen dieses die Apologieen, welche christliche Kirchenlehrer unter ihm für die Christen eingegeben haben. Tertullian zwar stellt es in Abrede; allein er scheint aus dem friedlichen Zustande der afrikanischen Kirche der damaligen Zeit Schlüsse gemacht zu haben auf die gesammte Kirche. Ohnedieß lebte er später, als Melito von Sardes, der als Zeitgenosse genau von der Lage der Dinge unterrichtet gewesen sein muß. Sonst besitzen wir noch sehr ausführliche Martyrer-Acten aus dieser Zeit, die uns den Eindruck schwerer Verfolgung, da wo sie stattfand, machen. Die Christen in Lyon wurden sehr hart verfolgt. Aus entferntern Städten wurden sie nach Lyon geschleppt, und mußten dort den Martyrertod erdulden. Man wartete, bis ein großer Jahrmarkt war, wo aus allen Gegenden Menschen zusammenströmten, um dadurch Gelegenheit zu bekommen, in einem recht weiten Kreise von der Annahme des Christenthums abzuschrecken. Attalus, Alexander, Alcibiades, Blandina und noch mehrere Andere zeigten während dieser Verfolgung einen sehr erhabenen Muth. Auch der Bischof von Lyon, Pothinus, wurde während dieser Zeit Martyrer.

Auch in Rom wurden damals die Christen verfolgt; wir sehen dieß aus der zweiten Apologie Justin des Martyrers, der sie wegen dieser Verfolgungen an den Kaiser Marc Aurel richtete. Wir ersehen es ferner aus den eigenen Martyrer-Acten Justins. Nach diesen wurde nicht nur er, sondern eine Anzahl von Christen mit ihm zugleich hingerichtet. Wir haben weiter noch Martyrer-Acten aus Kleinasien, namentlich aus Smyrna. Darin wird erzählt, daß viele Christen auf die grausamste Art hingerichtet worden seien. Dann wird ausführlich in die Beschreibung des Martyriums des heiligen Polycarp, Bischofs von Smyrna, eingegangen. Wenn wir nicht aus noch mehreren Gegenden Beweise für diese Verfolgung haben, so liegt die Ursache ohne Zweifel darin, daß uns sehr viele Documente aus der alten Zeit der Kirche verloren gegangen sind; denn es läßt sich nicht einsehen, warum die Christen nur an diesen Orten verfolgt worden seien. Später hat sich die Sage gebildet, daß der Kaiser Marc Aurel durch eine besondere Erscheinung im Marcomannen-Kriege eine mildere und freundlichere Gesinnung gegen die Christen sich angeeignet habe. Der Kaiser soll mit seinem ganzen Heere in einer sehr großen Noth aus Mangel an Wasser gewesen sein; aber auf das Gebet der Christen sei unerwartet plötzliche Erquickung durch einen Regen gekommen, wodurch das ganze Heer gerettet wurde. Man habe die Legion, in welcher die Christen gewesen, deßhalb die legio fulminatrix genannt, und der Kaiser habe von nun an die Verfolgungen eingestellt. Der Kaiser aber hat dieß nicht gethan; er verfolgte die Christen, bis er starb. Die Christen, welche im Heere waren, schrieben sehr natürlich sich die göttliche Wohlthat des Regens zu und ihrem Gebete; aber die Heiden, welche auch beteten, konnten eben, weil sie Heiden waren, nicht glauben, daß der Gott der Christen das Gebet erhört habe, weil sie an denselben gar nicht glaubten, und ihn für etwas Nichtsseiendes hielten. Marc Aurel konnte daher auch nicht glauben, daß um des Gebetes der Christen willen dieser Regen gekommen; und da sein ganzes Verfahren gegen die Christen fortwährend damit übereinstimmt, so haben wir dieß nur als eine allzu vortheilhafte Meinung der Christen über diesen Kaiser anzusehen, der, weil er ein sonst berühmter Regent war, nicht gerne als Verfolger der Christen dargestellt wurde. Wir haben aber bereits gehört, daß

gerade die altrömisch gesinnten Kaiser in der Regel die grausamsten Verfolger der Christen gewesen.

Auf Marc Aurel folgte sein Sohn Commodus [1]), und mit diesem beginnt die Periode, in welcher man sich bemühte, Christenthum und Heidenthum mit einander zu versöhnen. Sie dauerte fort bis zu dem Jahre 250, bis auf Messius Decius. Diese lange Zeit der Ruhe, welche den Christen vergönnt wurde, war nur durch einzelne Verfolgungen unterbrochen, die unter Septimius Severus, und dann unter Maximin, dem Thracier, stattfanden.

Ueber Septimius Severus haben wir die bestimmte Nachricht, daß er nur den Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum verbot. Aber ohne Zweifel legten kaiserliche Beamte hie und da mehr in das Edict, als sie hinein legen sollten, und verfolgten daher auch da und dort die Christen. Besonders war dieß in einigen Gegenden von Afrika der Fall, und auch in Aegypten selbst während der Anwesenheit des Kaisers in Alexandrien. Aber es ist nicht zu vergessen, daß auch manche römische Bezirksbeamte sehr schonungsvoll gegen die Christen waren. Es gab zu allen Zeiten solche römische Beamte; aber während der Zeit des Septimius Severus treten sie uns ganz besonders entgegen. Tertullian (ad Scapulam) hielt dem Scapula, der auch ein römischer Statthalter in Afrika war, mehrere solcher römischen Beamten vor, welche günstig gegen die Christen gesinnt seien. Wir erfahren, daß Manche sich Geschenke von den Christen

[1]) Auf die Regierungszeit des Kaisers Commodus und die unter ihm eintretende mildere Behandlung der Christen haben die neu entdeckten sog. Philosoph. Origenis Licht verbreitet. Darnach war die Gemahlin des Commodus (seit dem Jahre 183), die auch sonst bekannte Marcia, eine Christin. Hippolyt, der Verfasser dieses Werkes, nennt sie (Philos. 9, 12) *ἡ Μαρκία, οὖσα φιλόθεος παλλακὴ Κομμόδου.* Nach christlichem Gesetze war sie seine Gemahlin, nach römischem Gesetze lebte sie in einer unstandesmäßigen Ehe. Commodus aber betrachtete und behandelte sie bis zur letztern Zeit seiner Demoralisirung, als seine wahre und einzige Gemahlin. Es ist kaum zu leugnen, daß sie einen großen Einfluß auf ihn ausübte, daß er ihr Christenthum, und wohl auch die Christen um ihretwillen gewähren ließ. V. über Marcia: Döllinger, Hippolyt und Kallistus, 158—189. — Champagny, les Antonins, ans de J. Cr. 69—180, 3 vol. 1863 (1866). — Zuletzt nahm allerdings auch Marcia, um ihr Leben zu retten, an der Verschwörung gegen Commodus Theil.

geben ließen, und dann sie gar nicht verfolgten. Andere erklärten die Christen, welche vor ihr Tribunal geführt wurden, für Leute, die nicht recht bei Trost seien, und schickten sie unter diesem Vorwande fort. Noch Andere, welche den Schein haben wollten, als hätten sie die Christen verfolgt, torquirten die Christen ein wenig, schrieben auch wohl in das Protokoll ein, daß sie geopfert hätten, ohne daß sie in der That geopfert hatten. Noch Andere legten den Christen Ausreden in den Mund, oder sie stellten solche zweideutige Fragen an sie, daß die Christen, wenn sie wollten, ohne daß sie dem Christenthum irgend entsagten, doch dem Richter genuggethan zu haben scheinen konnten, und demnach auch ohne Umstände abgehen durften. Dieß unter Severus.

Unter Maximin finden wir die Erscheinung, daß man vorzugsweise auf die Geistlichen seine Augen warf, und diese vor Allen ergreifen ließ. Besonders war dieß in Cappadocien der Fall, wo beinahe allein die Verfolgung ausbrach, und kurze Zeit dauerte.

Dieß ist Alles, was vom Tode des Kaisers Marc Aurel an bis auf Decius in Ansehung der Verfolgung der Christen sich ereignete. In dieser Zeit, welche die Periode eines Versuchs der Vereinigung zwischen Heidenthum und Christenthum genannt werden kann, gestalteten sich die Fragen, welche man den Christen bei den Verfolgungen vorlegte, ganz anders als früher. Bisher fragte man sie: Bist du ein Christ? Auf die bejahende Antwort folgte die Tortur, und wenn diese nicht zur Leugnung führt, der Martertod. Von nun aber fragte man wenigstens sehr häufig, nicht mehr, ob Einer ein Christ sei, [illegible] nur, ob sie die Götter nicht verehren wollen? d. h. man [illegible] den Christen, Christum zu verehren; aber man wünschte, [illegible] zugleich die Götter mit verehren, daß sie Beides also miteinander [illegible] sollten. Da nun die Christen dieß natürlich nicht [illegible], indem es im tiefsten Widerspruche mit dem Wesen des [illegible] stand, so folgten auch aus dieser Rücksicht die Verfolgungen [illegible] von nun an die härtesten, wie bereits gesagt ist.

[illegible] Decius begannen diese Verfolgungen, Jahr 250. [illegible] machte die Kirche zum ersten Male eine sehr [illegible]. Es hatte bisher wohl in einer jeden Verfolgung [illegible], welche Christum verleugneten; aber nun waren [illegible] Wenige, da und dort, namentlich in den großen

Städten, wurde jetzt ein sehr großer Abfall gesehen. Das Christenthum hatte seit einer Reihe von Decennien Frieden genossen; die Welt hatte angefangen, die Christen zu dulden; die Christen näherten daher sich auch jetzt sehr vielfach der Welt. Die Welt wollte das Christenthum aufnehmen, und viele Christen gingen daher ihr auch freundlich entgegen. Dieß hatte eine bedeutende sittliche Verschlimmerung zur Folge. Der heilige Cyprian hat uns in seinem Werke: „De Lapsis" (von den Gefallenen) eine Schilderung der Christen um diese Zeit hinterlassen. Wir können daraus nicht entnehmen, daß sich die Christen eigentlichen Ausschweifungen hingaben, noch weniger, daß man in ihrer Mitte größere und schwerere Verbrechen entdeckt hätte. Aber das nehmen wir doch in seinen Schilderungen wahr, die er uns von Bischöfen, Priestern und Laien, von Männern und Frauen gibt, daß die alte ehrwürdige Einfalt vielfach verlassen worden war, daß der erhabene Ernst der christlichen Sitte vielfach nachgelassen hatte, daß allerlei Zänkereien auch da und dort ausbrachen, daß jetzt mancherlei Eifersucht unter den Christen entstand und der Ehrgeiz sich zeigte. Es gab Menschen, die nach der bischöflichen Würde und überhaupt nach den angesehenen Aemtern der Kirche strebten, und dadurch Reibungen veranlaßten. Viele hatten sich ferner während der Zeit der Ruhe an das Christenthum angeschlossen, die wohl gemeint hatten, daß sie Glauben hätten, die aber in der That keinen hatten. Sie hatten einen gemachten Glauben, aber nicht jenen hohen Glauben, der eine göttliche Gabe ist, eine durch die göttliche Gnade in dem Menschen hervorgerufene, felsenfeste Ueberzeugung. Ihren gemachten Glauben legten sie daher auch jetzt wieder ab, so recht wie sie sich ihn gemacht hatten. Der Glaube war nicht mit ihrem ganzen Leben verwachsen, er war nur so äußerlich an ihnen; es kostete sie darum nicht viel, ihn auf die Seite zu schieben. Daher jetzt diese Zeit, in welcher die Kirche mit einer Menge von Schein-Christen so betrübende Erfahrungen machte, die aber nun, da der Sturm den Baum der Kirche recht mächtig bewegte, von ihr abfielen, wie die dürren Blätter bei einem heftigen Winde. Dieß mag uns überhaupt die Veranlassung geben, über die Verfolgungen noch einige Bemerkungen anzufügen.

Wir sehen aus der erwähnten Erscheinung unter Decius, wie

wohlthätig die Zeit der Verfolgungen für die Kirche überhaupt war, und daß die Verfolgungen recht eigentlich als ein Geschenk Gottes zu betrachten seien, ungeachtet aller Verworfenheit und Verwerflichkeit derer, von welchen sie ausgingen. Durch die Verfolgungen, gerade dadurch, daß die Welt und die Kirche als zwei ganz geschiedene Dinge betrachtet wurden, erhielt das Christenthum im Bewußtsein der Gläubigen eine rechte Gediegenheit; alles Fremdartige wurde dadurch ausgeschlossen. So bildete sich eine feste eigenthümliche christliche Sitte.[1] Auch in andern Beziehungen war es gut. Wäre gleich anfänglich die Welt mit dem Christenthume zufrieden gewesen, wären die Christen nicht verfolgt worden, es hätten sich sogleich die weltlichen Behörden in die kirchlichen Angelegenheiten auf das Gewaltigste gemischt; eben dadurch hätte sich Alles in sich selbst verkrüppelt, das christliche Leben hätte nach keiner Seite hin eine rechte Selbstständigkeit und Freiheit gewinnen können. Gerade dadurch, daß die Welt dem Christenthum so entgegentrat, daß dieses nur aus seinem eignen Wesen Nahrung schöpfen mußte, nur auf sich und auf Gott sich verlassen konnte, erhielt der ganze Bau der christlichen Kirche solche Festigkeit, Kraft, Stärke und innerliche Gediegenheit, daß sie ihr eigenthümlichstes Leben fortzusetzen im Stande war, was sie, menschlicher Weise zu reden, nicht im Stande gewesen wäre ohne die Verfolgungen. Dann aber, wenn das Christenthum immer und beständig verfolgt worden wäre, würde ein anderes Extrem zum Vorschein gekommen sein: Der Ernst der christlichen Sitte würde sich in Rauhheit verwandelt haben, in ein abstoßendes Wesen; die Welt würde nicht aus ascetischen Zwecken von den Christen geringgeschätzt worden sein, sondern aus physischen Ursachen. Man hätte die Welt leicht als etwas gar nicht von Gott Herkommendes gehalten, wie wir bald gewissen Sekten begegnen werden, welche an dieser Klippe scheitern, und im Kampfe gegen das Heidenthum überhaupt Alles, was nicht zur christlichen Kirche gehörte, geradezu für ein Werk des [illegible] nach allen seinen Beziehungen hielten.

Man würde ferner bloß die Seite im Christenthum heraus-

[1] [illegible] „Zur Archäologie des häuslichen und Familienlebens der Christen“ [illegible]

genommen und recht ausgebildet haben, die das Leiden und Dulden uns empfiehlt und empfehlen muß. Aber die Ordnungen des Lebens selbst vom christlichen Geiste durchdringen zu lassen, und so dieselben zu vergöttlichen, das wäre nicht angestrebt worden. Doch die göttliche Vorsehung ließ Verfolgungen und Ruhe in der gemessensten und gehörigsten Weise auf einander folgen, so daß die christliche Kirche sich selbst in aller Selbstständigkeit und Freiheit organisirte, nach allen Seiten ausbildete, die christliche Sitte erstarkte, ohne daß man zugleich zu Extremen hinneigte, und dadurch die damalige Aufgabe des Christenthums versäumt hätte.

Die Verfolgung des Decius war besonders in Carthago und in Alexandrien sehr nachtheilig durch vielfachen Abfall. Der heilige Cyprian, der uns Schilderungen aus dieser Zeit hinterließ, sowie der heilige Dionysius, Bischof von Alexandrien, können uns die Schändlichkeit des Benehmens nicht weniger Christen nicht mit hinreichend düstern Farben schildern. Decius hatte es darauf abgesehen, durch die gewaltsamste Verfolgung das Christenthum und die Menschen, die ihm bisher angehangen, von einander zu trennen, das Christenthum dadurch aus dem Bewußtsein der Menschen hinauszuschlagen, kurz, das Christenthum zu tödten, die Menschen aber möglichst zu retten. Dadurch eben wurde diese Verfolgung so grausam, weil man nicht gleich auf den Tod ausging, sondern die Menschen so lange als möglich auf die mannigfaltigste Weise marterte. Indeß war auch diese Zeit begreiflich nicht ohne die mannigfaltigsten Martyrien, wie nur je eine andere Zeit; ja gerade diese Zeit hat Erscheinungen hervorgerufen, viel größer, als sie in einer anderen waren.

Um diese Zeit sind auch einige Kunstworte entstanden, an die sich ein bestimmter Sinn knüpft, dessen Kenntniß für spätere Streitigkeiten von Bedeutung ist. Es ist nämlich gesagt worden, daß manche Christen den Göttern und den Kaisern geopfert hätten. Diese wurden begreiflich als Abgefallene betrachtet. Man nannte sie Sacrificati, auch Thurificati. Andere bestachen die Behörden, und ließen sich einen Schein ausstellen, als hätten sie geopfert, ohne daß sie wirklich geopfert hatten. Von diesem Scheine, den sie sich ausstellen ließen, hießen sie Libellatici (von libellus). Auch sie wurden als Abgefallene betrachtet, weil sie unter diesen Umständen verflichtet gewesen

wären, auch nicht einmal den Schein auf sich kommen zu lassen, als hätten sie geopfert. [1])

Der Kaiser Decius konnte, durch den Tod verhindert, nur etwas über ein Jahr die Christen verfolgen. Nach ihm finden wir den Kaiser Gallus, welcher zwar auch die Verfolgung noch fortsetzte, aber doch weit glimpflicher als es unter Decius der Fall gewesen. Er begnügte sich damit, die Güter der reichern Christen zu confisciren und dann die Bischöfe der bedeutendern Städte zu verbannen. Doch fehlte es auch unter ihm nicht an zahlreichen Martyrern.

Unter Kaiser Valerian hatten die Christen anfänglich eine sehr erwünschte Ruhe; allein bald ging er ganz in das System ein, welches die Kaiser um diese Zeit überhaupt befolgten, und Verfolgungs-Edicte erschienen auch unter ihm. Es wird berichtet, daß besonders ein Oberpriester der Isis und des Serapis auf den Kaiser zum Nachtheile gegen die Christen eingewirkt habe. Allein ich gebe auf solche zufällige Einwirkungen einzelner Personen überhaupt nicht sehr viel, wenn es darauf ankommt, so große Erscheinungen, wie die Verfolgung des Valerian es ist, zu erklären. Wir müssen seine Verfolgung aus dem römischen Systeme erklären, das seit Decius hartnäckig verfolgt wurde.

Zuerst wurde befohlen, daß die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen für die Zukunft zu unterbleiben hätten; weiter nichts. Die Christen achteten den kaiserlichen Befehl nicht. Daran knüpften sich die Verfolgungen. Sehr viele Christen wurden verbannt, in die Gefängnisse geworfen, gestäupt, auch in die Metallgruben geschickt, um daselbst Erze aus der Erde hervorzugraben. Doch hiebei blieb Valerian nicht; es erfolgte ein neues Edict, nach welchem die christlichen Bischöfe, Priester und Diaconen in die Gefängnisse geworfen und so lange gemartert werden sollten, bis sie dem Christenthum entsagten, oder wenn man ein solches Ziel nicht erreichen könne, sollten sie hingerichtet werden. Gegen die römischen Senatoren und Ritter, welche sich zum Christenthum bekannten, wurde verordnet, daß den-

---

[1]) Cyprian de laps., bes. p. 182. ed. P. 1726, et epistolae. — Origenes in Matth. t. 16; ctr. Cels. 3, nr. 15. — Euseb. 6, 40—42. Chronic. ad ann. 249. — Gregor. Nyssen. in vita Gregor. Thaumat.

selben ihre bürgerliche Stellung genommen, daß ihre Güter eingezogen werden sollten, und wenn sie auch so darauf beharrten, Christen zu sein, so sollten sie hingerichtet werden. Die christlichen Frauen wurden ihres Vermögens beraubt und verbannt. Die Cäsarianer, d. i. kaiserliche Privatbeamte im Palaste oder auf den Gütern des Kaisers, gewöhnlich Freigelassene, sollten, wenn sie sich noch ferner zum Christenthume bekennen würden, ihre Freiheit verlieren, und wieder in die Sklavenlisten eingetragen und auf den Gütern des Kaisers zur gewöhnlichen Sklavenarbeit angehalten werden.

Während dieser Verfolgung, die sich sehr bald auch auf alle Laien erstreckte, finden wir nur sehr Wenige, an vielen Orten gar keine, die vom Christenthum abfielen. Durch die Verfolgung des Decius und Gallus waren die Christen wieder gestählt; das ernste christliche Leben hatte sich wieder recht wohlthätig erneuert, und so waren sie denn in der Fassung, alles Das aufzunehmen, was ihnen unter Valerian bereitet wurde. Während dieser Verfolgung traten auch so heldenmüthige Gesinnungen an den Tag, daß es schmerzen muß, in Vorträgen, die nur eine Universal-Kirchengeschichte bezwecken, nicht in das Detail eingehen zu können; denn gerade dieß macht Alles recht anschaulich und gründlich-belehrend. Indeß finden sich während dieser Verfolgung einige Thatsachen, die sehr kurz zusammengestellt, doch ein vollkommenes Bild von den einzelnen Martyrern geben. Daher wenigstens eine und die andere.

In Rom, wo schon viele Päpste auch während der Verfolgung gemartert wurden, traf jetzt die Reihe den heiligen Sixtus. Er, mit einigen Diaconen wurde hingerichtet. Unter Andern befand sich auch in der römischen Kirche der Diacon Laurentius, welcher sich vom heiligen Sixtus, als er abgeführt wurde, gar nicht trennen wollte. Indeß mußte er auf den Befehl des Sixtus zurückbleiben. Allein nach ganz kurzer Zeit kam die Reihe von selbst an ihn. Ein römischer Richter hatte ihn aufsuchen lassen, und zur Rede gestellt über sein Christenthum. Laurentius bekannte sich offen und freimüthig als einen Christen, und zwar als einen Diacon. Der Richter sagte nun zu ihm: „Wir hören, daß ihr eurem Gott Opfer auf goldenen Schaalen darbringet; auch vernehmen wir, daß die Kerzen in eueren nächtlichen Versammlungen von silbernen Leuchtern getragen werden.

Liefere das aus: denn es ist ja euer Grundsatz: dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Euer Gott schlägt keine Münze; er brachte auch nur Worte; gebt uns die Sachen, und behaltet ihr die Worte." Laurentius sagte nach kurzem Besinnen: In der That, wir Christen sind sehr reich. Er erbot sich, alle Schätze der Christen zu zeigen, und wünsche nur, daß man ihm einen kurzen Zeitraum vergönnen möchte, innerhalb dessen er auch alle Schätze gehörig zusammenbringen könnte. Der Richter nahm keinen Anstand, ihm den gewünschten Aufschub zu gewähren. Während dessen traf Laurentius Veranstaltung, daß die Wittwen und Waisen, welche die römische Kirche ernährte, zusammengebracht wurden, alle Lahmen und Verkrüppelten, sowie überhaupt die Armen, die nicht durch eigene Kraft im Stande waren, sich zu ernähren, sondern durch die Wohlthätigkeit der Christen in Rom genährt und gepflegt wurden. Auch die gottgeweihten Jungfrauen der Christen, die man späterhin Nonnen, damals Continentes nannte, ließ er versammeln. Zur bestimmten Stunde erschien der Richter, und Laurentius sagte, indem er auf die christlichen Wittwen und Jungfrauen hinwies, „das sind unsre Perlen;" und indem er auf die Lahmen und Verkrüppelten hinzeigte: „das ist unser Gold." Der Richter erblaßte über diese Erscheinung; er war aber begleitet von sehr angesehenen Römern, unter welchen auch Senatoren waren. Laurentius wurde verurtheilt, lebendig auf einem Roste gebraten zu werden. Mehrere von den anwesenden Römern aber wurden von diesem Anblicke so ergriffen, daß sie sich zur christlichen Kirche bekehrten.

In Carthago wurde um diese Zeit der heilige Cyprian, Bischof dieser Stadt, Martyrer. Er war ein weit berühmter Mann, auch unter den Heiden. Er wurde daher, wie wir aus den Martyrer-Acten sehen, selbst mit einer Art von Ehrfurcht von dem Proconsul und den übrigen römischen Beamten behandelt. Der ganze Prozeß war aber auch eben deßhalb nur kurz. Der Proconsul sagte zu ihm: „Heißest du Thascius Cyprianus?" Er antwortete: „So heiße ich." — „Bist du der Bischof der Christen?" „Ich bin es." — „Die heiligen Kaiser befehlen dir, zu opfern." „Ich thue es nicht." — „Bedenke, was du thust!" „In einer so heiligen Sache ist nichts zu bedenken; thue, wozu du den Befehl hast." Cyprian wurde nun

zum Tode verurtheilt. Das war der ganze Prozeß. Man hatte auch das carthagische Volk, soweit es christlich war, bei dieser gerichtlichen Vernehmung zugelassen. Als nun dasselbe wahrnahm, mit welcher Freudigkeit, mit welcher Geistesgegenwart Cyprian so ohne alles Bedenken das Bekenntniß ablegte, da rief es, während der Scharfrichter ihn enthauptete, († 14. Sept. 258), laut zum Proconsul und den übrigen Richtern: Kommet, daß wir mit ihm sterben! Der Proconsul aber war von dieser gewaltigen Erscheinung so betroffen, daß er natürlich nicht daran denken konnte, Alle hinrichten zu lassen. — Durch solche Beispiele ward, weit entfernt, daß die christliche Kirche geschwächt wurde, nur wieder eine neubelebende himmlische Kraft in Alle gegossen, und man war gerüstet auf noch Härteres. [1])

Inzwischen war aber Valerian im Kriege gegen die Perser sehr unglücklich gewesen. Es ist bekannt, daß er, als er gefangen genommen wurde, dem Könige der Perser sogar als Schemel dienen mußte, wenn er zu Pferde steigen wollte. Dadurch mögen ganz eigenthümliche Gedanken durch die Seele seines Sohnes Gallienus gegangen sein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er das Unglück, welches seinen kaiserlichen Vater und das ganze Heer getroffen, der strafenden Gerechtigkeit Gottes zuschrieb; kurz, Gallienus gewährte zuerst den Christen wirklichen Frieden (Euseb. 7, 13). Dieser Friede wurde nur indirect ausgesprochen. Nach den römischen Gesetzen durften unerlaubte Gesellschaften (corpora illicita) auch keine Güter besitzen; daher waren die Güter der Christen, die ihnen als Corporationen gehörten, eingezogen worden, z. B. die Gottesäcker, Kirchen &c. Gallienus aber gestattete, daß die Christen als Corporationen dergleichen Güter haben dürften, und er befahl, daß die ihnen abgenommenen zurückerstattet werden sollten. Damit war stillschweigend anerkannt, daß die Christen ein Corpus licitum im römischen Reiche seien. Von nun an war wieder ein langer Friede, der gegen vierzig Jahre währte. Aber so war er doch nicht beschaffen, daß er nicht da und dort auf eine merkwürdige Weise unterbrochen worden wäre.

---

[1]) Vita Cypriani, per Pontium diacon. — Epistolae ej. 82, 83. — Euseb. 7, 10—11.

Manchmal sind wir gar nicht im Stande, diese Störung des den Christen gewährten Friedens uns auch nur einigermaßen zu erklären; es kommt uns zuweilen vor, entweder sei die Nachricht von diesem Frieden unter Gallienus unwahr, oder man müsse dergleichen Erscheinungen bezweifeln. — In Palästina war ein christlicher Soldat Marinus; er hatte die Vitis militaris durch seine Tapferkeit erhalten, und hatte nach der römischen Kriegsordnung Anspruch auf die Stelle eines Centurio, sobald eine solche in der Legion erledigt würde. Die Stelle wurde erledigt, und es wurde ausgesprochen, daß Marinus als Centurio einzutreten habe. Es stand aber ein Anderer auf, der sagte, dieser Marinus sei Christ, er könne daher nicht Centurio werden, sofort gebühre ihm die Stelle. In der That wurde nun Marinus gefragt, ob er Christ sei. Er bejahte es. Man gewährte ihm drei Stunden Bedenkzeit. Während dieser Zeit ging er zum Bischofe der Stadt. Dieser führte ihn in die Kirche, nahm ihm das Schwert von der Seite, und hielt dasselbe in der einen Hand, das Evangelium aber in der andern. Nachdem er eine kurze Anrede an ihn gehalten, sagte er: Wähle nun zwischen Beiden, zwischen Schwert und Evangelium, zwischen Tod und Leben. Der Hauptmann griff nach dem Evangelium, und der Bischof segnete und entließ ihn. Er ging noch vor der abgelaufenen Zeit zum Tribun und erklärte, daß er dem Christenthume treu bleiben wolle, und er wurde sogleich hingerichtet. Das, sollte man denken, sei mit dem Frieden nicht vereinbar. Aber die römischen Provinzial-Behörden thaten nun doch noch, was sie wollten. (Euseb. 7, 15.)

In Lycien finden wir unter dem Präses der Provinz Lysias eine förmliche Verfolgung über die ganze Provinz ergehen, davon gar nicht zu sprechen, daß da und dort Usurpatoren auftraten, welche die Regierung des Gallienus nicht anerkennen wollten, und in den Provinzen, welche ihnen kurze Zeit anhingen, gleichsam Gallienus zum Trotz, Verfolgungen begannen. Der Kaiser Aurelian hatte gleich bei dem Antritte seiner Regierung den Plan, die Christen auf das Neue zu verfolgen. Allein es waren nun einmal förmliche Gesetze zu Gunsten der Christen vorhanden; diese waren schon schwerer zu abrogiren. Er trug sich aber doch immer mit diesen Verfolgungs-Gedanken herum, bis er kurz vor seinem Lebensende wirklich Ver-

folgungs-Befehle ausfertigen ließ, aber er starb bald darauf, und nahm diese Befehle mit in sein Grab.

Jetzt folgten die Zeiten des Diocletian, viele Jahre hindurch ruhig für die Christen, nur auch da und dort sehr gewaltsam gestört. Ein Ereigniß ist ganz besonders merkwürdig geworden, nämlich das Schicksal der Thebäischen Legion, welche auf eine so abscheuliche Weise durch den Mit-Augustus Maximian vernichtet wurde. Es war Friedenszeit, es waren keine Verfolgungs-Befehle vorhanden, das Edict des Gallienus sollte festgehalten werden. Aber Maximian war nicht der Meinung, daß den Christen Frieden zu gewähren sei. Eine Legion, die ganz aus Christen bestand, wurde nach Gallien berufen, damit sie unter Maximian gegen die eingebrochenen deutschen Völkerstämme kämpfen. Als sie mitten in den Bergen Helvetiens waren, befahl auf einmal Maximian, daß diese Legion den Göttern opfern solle. Auf eine sehr würdige Weise setzte die Legion durch ihre Obern, die mit Ausnahme des Tribuns Christen waren (der heilige Mauritius war primicerius, der erste nach dem Tribun), auseinander: sie seien dem Kaiser treu ergeben, hätten diese Treue in vielen Fällen, bei Schlachten und andern Gelegenheiten gewiß bewährt, aber den Göttern zu opfern seien sie außer Stande; hierin müßten sie einem Höheren gehorchen, Gott, der auch der Herr der Kaiser und Könige sei. Nun befahl Maximian, daß die ganze Legion decimirt werde. Nachdem jeder zehnte Mann enthauptet worden, wurde die Legion auf das Neue aufgefordert, zu opfern; es wurde die frühere Antwort gegeben; nun wurde sie noch einmal decimirt, und so zum dritten Male, bis zuletzt die ganze Legion vernichtet wurde. Bei Agaunum fand dieses schreckliche Gemetzel statt. In späterer Zeit wurde an diesem Platz ein Kloster gebaut, Namens St. Mauritius. Dieß geschah während der Friedenszeit, im Jahre 286, und ließ befürchten, daß noch viel Schlimmeres folgen werde. Man wartete aber noch zwölf Jahre, während welcher allerlei Feinde von Außen zu besiegen waren.

Im Jahre 298 kam unerwartet der Befehl an alle christlichen Soldaten im ganzen römischen Heere, daß sie entweder den Göttern opfern, oder aus dem Heere treten müßten. Nur sehr wenige opferten, die bei weitem größte Zahl aller Soldaten aller Grade blieb

dem Christenthume treu, sie wollten lieber ein kummervolles, armseliges Leben führen, als den Göttern opfern. Eusebius bemerkt hiebei, wahrscheinlich habe man damals schon sehr große Verfolgungsplane gehegt, und man habe sich durch diese Epurationen eben des Heeres versichern wollen, gleich als wäre zu befürchten gewesen, daß, wenn so viele Christen in den Legionen wären, und eine Verfolgung ausbräche, man sich nicht mehr auf das Heer verlassen könne; darin kannten sie jedoch die Christen sehr schlecht.

Im Jahre 303 kam der Cäsar Galerius nach Nicomedien zum Augustus Diocletian. Er drang mit allem Nachdruck in denselben, daß das Christenthum vernichtet werden müsse. Diocletian wollte längere Zeit seine Einwilligung nicht geben; er bemerkte, die Christen seien so ungemein zahlreich; man könne überhaupt ihre Anzahl nicht einmal angeben; dann seien wirkliche Gesetze zu ihren Gunsten vorhanden. Es sei zu bedenken, daß die Christen aus jeder Verfolgung neu gestärkt, und sogar der Zahl nach vermehrt hervorgegangen. Allein Galerius wurde immer ungestümer, und Diocletian willigte zuletzt in eine Verfolgung der Christen. Es wurden auch noch zum Schein, um das heidnische Volk zu gewinnen, die Orakel befragt, und Haruspizien angestellt, um zu erfahren, ob man die Christen verfolgen solle oder nicht. Natürlich fiel alles dieß zu Gunsten der Meinung des Galerius aus, und somit war man denn auch von dieser Seite gesichert.

Zuerst erschien der Befehl, daß alle christlichen Kirchen niedergerissen, daß die heiligen Bücher der Christen verbrannt werden sollten, daß Alle, die der christlichen Kirche angehörten, und in Aemtern und Würden ständen, dieser ihrer Aemter und Würden beraubt werden müßten, die Plebejer aber, die nicht in Amt und Würde ständen, ihre Freiheit verlieren sollten. Während dieser Befehl öffentlich angeschlagen wurde, hatte ein Christ, dessen Eifer wir loben, dessen That wir aber gleichwohl tadeln müssen, die große Unbesonnenheit, das kaiserliche Decret abzureißen, und dabei zu sagen, das sei ein Decret, wie man es wohl gegen die Sarmaten erwartet hätte, aber nicht gegen die treuen Christen. Dieser Christ war in hohen Aemtern gestanden, natürlich wurde er auf die furchtbarste Weise hingerichtet. (Euseb. 8, 2—5. 17. — cf. Lactant. de mort. persecutor.)



Bald darauf brach Feuer im kaiserlichen Palast zu Nicomedien aus. Es ist wahrscheinlich, daß Galerius dasselbe angelegt, damit Diocletian gegen die Christen recht erbittert werden möchte. Sobald das Feuer gesehen wurde, wurde sogleich auch der christliche Bischof von Nicomedien, Anthimus, ergriffen; alle Christen, die in dieser Stadt sehr zahlreich waren, sowie aus der Umgegend, wurden herbeigeführt; ganze Familien, Väter und Mütter, mit Kindern und Sklaven, wurden tumultuarisch in große Feuerbrände geworfen; andere Familien wurden geradezu nur geköpft, sehr viele Personen auf Schiffe geladen, und in der Mitte des Meeres versenkt. Die Christen kamen bei diesem Verfahren in eine so entsetzliche Angst, daß oft ganze Familien von freien Stücken zugleich in die großen Feuerbrände hineinstürzten. Man benützte eine jede Gelegenheit, um den Kaiser zu immer härteren Maßregeln zu drängen. So war in der Provinz Melitene in Armenien ein Aufruhr ausgebrochen. Die Christen hatten mit diesem Aufruhr gar nichts gemein. Dennoch wurde dem Diocletian sogleich gesagt, daß die Christen in den jetzigen Zeiten sich auch daran anschließen könnten; man müsse also um so strenger gegen sie verfahren. Sofort erschien der zweite Befehl, daß alle Bischöfe, Priester und Diaconen in die Gefängnisse geworfen werden sollten; dann der dritte Befehl, daß alle diejenigen, welche den Göttern nicht opfern wollten, gemartert werden, bis sie opferten, und wenn dieß nicht geschähe, hingerichtet werden sollten. In einem vierten Edicte wurden die bisher nur die Geistlichen betreffenden Befehle auf alle Christen zumal ausgedehnt. Dieser letzte Befehl erschien zu Anfang des Jahres 304.

Von nun an erging eine Verfolgung über die Christen, wie auch die härteste, die sie bisher getroffen, nicht einmal von Ferne war. Was Eusebius uns von dieser Verfolgung sagt, was die einzelnen Martyrer-Acten uns detaillirter davon berichten, was Lactantius in seiner Schrift: de mortibus persecutorum erzählt, ist von der Art, daß man sich unmöglich eine Vorstellung davon machen kann, wenn man nicht alle diese Einzelnheiten durchgeht. Im Anfang war es ein furchtbar tumultuarisches Gemetzel; man hatte überall in den Städten des Orients Soldaten herbeigeschafft, welche die Christen vor den Richterstuhl und vor die Folterbänke zu schleppen hatten.

Nun geschah es, daß wenige Christen wirklich nach der gewöhnlichen Gerichtsordnung ausgefragt und gemartert wurden. Die Andern alle wurden von den Soldaten nur ergriffen, und zu den Opferpfannen hingenöthigt. Häufig warfen die Soldaten dann selbst Weihrauch in diese Opferpfannen, und wollten die Christen fortschicken: „Du hast geopfert, geh!" Nun schrieen die Christen: „Ich habe nicht geopfert, ich werde niemals opfern!" Die Soldaten behaupteten, sie hätten geopfert, ergriffen die Waffen, und schlugen auf die Christen ein. Während so in der Verwirrung Viele zu Boden geworfen wurden, schleppte man von den Torturwerkzeugen Viele weg, die mit dem Tode rangen, röchelten und stöhnten.

In den Provinzen war das Verfahren verschieden. Die Grausamkeiten wechselten nach der Barbarei des Volkes, unter welchem sich gerade Christen befanden; meistentheils aber war es etwas so Gräßliches, daß z. B. in Antiochien nicht wenige Christen, als sie die Gewißheit hatten, daß die Reihe auch an sie komme, auf die oberen Stockwerke ihrer Häuser gingen, und sich auf die Straßen hinabstürzten. In dieser Verfolgung wurden besonders christliche Frauen und Jungfrauen den Gladiatoren und ähnlichen Leuten preisgegeben, wie auch in den Gerichtsstuben gegen die christlichen Frauenspersonen solche Gräuel verübt wurden, die sich nicht näher andeuten lassen. Daher stürzten sich christliche Frauen und Jungfrauen in Meere und Flüsse, um einer solchen Schmach zu entgehen. Eusebius erzählt uns von einer Frau in Antiochien, welche zu den ansehnlichsten Familien gehört und drei Töchter gehabt habe, deren körperliche Bildung und sonstigen Vorzüge in der Gegend weit berühmt gewesen; sie habe ihre Töchter auch sehr streng im Christenthume erzogen. Während der Verfolgung habe sie auf einem ihrer Güter sich verborgen zu halten gesucht; allein man habe sie dort entdeckt und abgeholt. Unterwegs habe sie mit ihren drei Töchtern sich die Erlaubniß erbeten, ein wenig bei Seite gehen zu dürfen. Sie sei an einen Fluß gekommen, habe ihren Töchtern vorgestellt, was ihnen demnächst bevorstehe und daß für eine Christin nichts mehr zu vermeiden sei, als etwas dieser Art; sie habe ihnen vorgeschlagen, daß sie sich alle drei in's Wasser stürzen sollten. Die Töchter waren damit einverstanden, und man fand sie Alle bald darauf ertrunken (Eus eb. 8, 12).

Nach und nach gewahrte man, daß man mit der ungeheueren Zahl von Christen doch nicht so schnell fertig werden könne, als man es wohl gemeint hatte. Man traf daher eine gewisse Ordnung. Es wurden die Christen nach bestimmten Reihen, etwa so, wie sie in die öffentlichen Bücher eingetragen waren, vorgenommen, so daß an den bestimmten Tagen je zwanzig, dreißig, auch sechzig bis hundert auf einmal hingerichtet wurden. Dieß dauerte nicht bloß einige Monate, es dauerte Jahre lang im Oriente fort. Im Jahre 305 ließ zwar da und dort die Verfolgung etwas nach, weil die Richter voll Ueberdruß der Gräuel waren, die sie ausführen helfen mußten. Aber überall, wo namentlich Maximin, der Neffe des Galerius, und Galerius selbst, der inzwischen Augustus geworden war, herrschte, wurde die Verfolgung der Christen durch immer neue Edicte eingeschärft.

In Phrygien war eine Stadt, wo gar kein Heide war, von den höheren Beamten herab bis zum Bettler. Was sollte man nun mit dieser Stadt machen? Man zündete sie an den vier Ecken an, und Alles, was darin war, wurde verbrannt. (Euseb. 8, 11.) Eusebius erzählt, daß in der Umgebung der Städte, wo auch vom Lande her die Christen sich zusammenhäuften, meilenweit Alles mit Menschenfleisch Jahre lang bedeckt gewesen; die Hunde, die Wölfe, die herbeieilten, schleppten überall Menschenfleisch und Menschenknochen hin. Selbst in den Städten sah man diesen Gräuel der Leichname. Die Christen gestattete man nicht zu begraben, weil auch das noch zum Schimpf gehörte, oder sie wurden in das Meer geworfen und versenkt, damit die noch Lebenden die Todten nicht anbeteten; denn die Heiden hielten die Verehrung der Martyrer für eine Anbetung.

Aber auch während dieser Zeit sehen wir nirgends einen Widerstand gegen die Staatsbefehle, als einen duldenden; und das ist der größte Ruhm der Christen während dieser Zeit, daß sie auch dort, wo sie wohl gewaltthätig hätten auftreten können, wo sie durch Aufruhr sehr viel hätten durchsetzen können, es nicht thaten, daß sie eingedenk waren der Worte: Seid gehorsam den bestehenden Gewalten. (Röm. 13, 1.) — Das halte ich für eine der herrlichsten Erscheinungen, für eine Erscheinung, die den tiefen christlichen Geist dieser Martyrer beurkundet, daß sie aller fleischlichen, irdischen Mittel sich

nicht bedienten, um ihre Religion zur Herrschaft zu bringen. Durch Leiden und Dulden geht auch der Christ in seine Herrlichkeit ein.

Im Jahre 306 legte auch Galerius das Bekenntniß ab, daß er überwunden sei. Er erließ ein Edict, daß die Christen, da sie die Götter einmal nicht verehren wollten, nun Ruhe und Friede haben sollten. Schmeichler hatten ihm bereits gesagt, daß er Christum besiegt habe. Er hatte es vielleicht niemals geglaubt, jetzt bekannte er es offen, daß das Christenthum unbesiegbar sei. (Euseb. 8, 17.)

Wir haben von der materiellen Bekämpfung des Christenthums unter der Herrschaft der Römer gesprochen. Rohe, sinnliche Waffen waren es, welche gegen das Christenthum in Bewegung gesetzt wurden, um es zu unterdrücken. Außer solchen Waffen wurden aber auch noch andere gebraucht, um das Christenthum zu bestreiten. Man bediente sich der Kunst und Wissenschaft, um dadurch das Christenthum da, wo es schon Eingang gefunden hatte, wieder in Mißcredit zu bringen, und dort, wo es noch keinen Eingang gefunden hatte, ihm denselben zu verwehren.

Am 1. Mai 305 dankten Diocletian und Maximian ab; Galerius und Constantinus Chlorus wurden Augusti. Da letzterer die Christen nicht verfolgte, so hörte die Verfolgung im Jahre 305 im Abendlande auf. Nach seinem Tode im Jahre 306 wurde sein Sohn Constantin Augustus. — Im Ganzen dauerte die Verfolgung im Abendlande nur zwei Jahre. — Aus Gallien sind wenig Martyrien bekannt. In England kennen wir den heiligen Albanus, zugleich den ersten Martyrer von England. In Spanien begegnen uns die Martyrer: der heil. Felix von Gerona, die heil. Eulalia und Cucufat von Barcelona, der große Levite Vincentius von Saragossa (Bischof Valerius wurde nur verbannt), sowie die achtzehn Martyrer von Saragossa, die beiden Martyrer-Knaben Justus und Pastor von Alcala, die heil. Leocadia von Toledo, Vincentius, Sabina und Christeta von Avila, die heil. Eulalia von Emerita, die christlichen Soldaten Chelidonius und Emeterius von Calahorra, die Krieger Marcellus und Cassianus von Tingis, Servandus und Germanus von Cadix, die heil. Jungfrauen Justa und Rufina von Sevilla, die Martyrer Faustus, Januarius und Martialis von Corduba, den Martyrer Acisclus (und Victoria?), Zoylus und seine Gefährten aus Corduba, während der große Hosius in dieser Zeit Glaubensbekenner wurde, Crispinus von Astigi u. A.[1])

Das christliche Afrika, zu welchem Mauritania Tingitana nicht gehörte, hielt sich in dieser schweren Zeit den übrigen Kirchen des Erdkreises ebenbürtig. (Euseb.

[1]) Gams, K.-G. von Spanien 1862, Bd. I, S. 280—409. Viertes Buch. Die Kirche in Spanien während der großen Verfolgung unter Diocletian und Maximian.

8, 6.) Unter den Bischöfen wird genannt Felix, der wohl am 30. Aug. 303 zu Venusia enthauptet wurde, dagegen hören wir von vielen Traditoren, d. h. Auslieferern der heil. Schriften.

Das Martyrium der Thebäischen Legion findet sich allerdings nicht erwähnt von Eusebius, Lactantius, Sulpitius Severus, Orosius, weßwegen die Thatsache auch von Katholiken, (Tillemont, t. IV, mém.) selbst Stolberg (Th. 9, 302.) bezweifelt, von andern, (Gieseler I, 1, 263, 4. Aufl. und Rettberg, K.-G. Deutschlands I, 101) an Martyrer in Apamea gedacht wird, u. A. weil Theodoret von Cyrus c. 427 zuerst den Mauritius erwähnt. Ruinart setzt das Martyrium in das Jahr 286, und dabei ist man stehen geblieben; vergl. Joh. Arm. du Bourdieu, dissertation critique sur le martyre de le légion Thébéenne. Amstd. 1705. — Joh. Jac. Hottinger, Helvetischer Kirchengeschichte erster Theil. Zürich 1708, S. 100 flg. Vertheidiger — Jos. de l'Isle, défense de la verité du Martyre de la légion Thébéenne pour répondre à la dissertation du Ministre du Bourdieu, Nancy 1737; und wieder dagegen: E. Bochat, mémoires critiques sur l'histoire ancienne de la Suisse 1747, Vol. I, p. 557. — Felix v. Balthasar, Schutzschrift für die Thebäische Legion oder den heil. Mauritius und seine Gesellschaft gegen Prof. Sprengen. Luz. 1760. — Pier. Jos. de Rivaz, Eclaircissements sur la légion Thébéenne. Paris 1779. (Die beste Schrift der Vertheidigung.) — Acta Sctor. tom. VI. Sept. — Gallia christiana, tom. XII. — J. D. C. Schmid, Thebaische Marterlegende. Ingolstadt 1760, 4°. — Rettberg, I, S. 94—111.

Die neuesten Untersuchungen sind von J. G. Braun († 1863): Zur Geschichte der Thebaischen Legion. Bonn 1855. —, dem Prof. C. F. Gelpke in Bern, Kirchengeschichte der Schweiz, 1856, I, 50—88, welcher das Martyrium in das Jahr 302 verlegt, und Prof. J. Friedrich: Kirchengeschichte Deutschlands, I, Bamberg 1867, S. 107—141. — von Sigm. Furrer, Geschichte, Statistik und Urkundensammlung über Wallis, 1850. — P. Schmitt, die Kirche des heil. Paulinus bei Trier, 1853, S. 333. flg.

Die älteste Passio erzählt nur, daß sich die Thebaische Legion nicht dazu habe brauchen lassen, die Christen einzufangen (ad pertrahendam Christianorum multitudinem, soli crudelitatis ministerium detrectare ausi sunt), sie sei darum von anderen Truppen umgeben und niedergehauen worden. Demnach fiele ihr Martyrium in das Jahr 303—304. Neben dem Primicerius Mauritius werden der Campidoctor Exuperius und der Senator militum Candidus mit Namen bezeichnet. — Die ältesten Zeugnisse stammen aus dem vierten Jahrhundert; nach dem Zeugnisse des (ältern) Eucherius von Lyon († c. 450) hat Bischof Theodorus I. von Octodurum, welcher 381 der Synode von Aquileja anwohnte, die erste Kirche zu Ehren der Martyrer erbaut. Von da an häufen sich die Zeugnisse so sehr, daß es wenige besser beglaubigte Thatsachen in der Geschichte gibt. Eusebius, der von den Martyrern des Abendlandes nichts weiß, übergeht auch dieses. Weder Lactantius noch Sulpitius Severus geben eine Geschichte der Martyrien unter Dio-

cletian. Das Schweigen des Orosius muß nach den Büchern beurtheilt werden, die ihm Quellen für seine Geschichte waren. Der Mauritius aber, welchen Theodoret (graecar. affectionum curat. I. 8, ed. Noesselt, IV, II, p 923) anführt, ist vielleicht der Mauritius unserer Legion, denn er führt ja auch den Marcellus, den spanischen Kriegsobersten, an.

Ein Theil der Thebaischen Legion erlitt den Martyrtod in Köln; über ihrem Grabe stand schon im sechsten Jahrhundert eine herrliche Basilica (Gregor. Turon. de gloria mart. 1, c. 62: Est apud Agrippinensem urbem basilica, in qua dicuntur 50 viri ex illa legione sacra Thebaeorum pro Christi nomine martyrium consummasse. Et quia admirabili opere ex musivo quodam modo deaurata resplendet, Sanctos Aureos ipsam basilicam incolae vocitare voluerunt); eine christliche Inschrift in Köln gibt ein noch früheres Zeugniß. Daß überhaupt Afrikaner in Köln sich aufgehalten, ist unwiderleglich bewiesen. — Einigem Zweifel noch unterliegt die Zahl von 50 Martyrern, dann ob auch in Trier und andern Orten versprengte Theile dieser Legion das Martyrium erduldet. —

Die Frage von der heiligen Ursula und ihren Gefährtinen ist noch nicht gelöst. Sicher nur ist das Martyrium von Jungfrauen in Köln in sehr früher Zeit. Das sicherste Zeugniß ist die wenigstens aus dem fünften Jahrhundert stammende Inschrift des Clematius, welcher vir clarissimus genannt wird. Himmlische Erscheinungen hatten ihn aus dem Orient an das Grab der heiligen Jungfrauen gezogen, und „er stellte in Folge eines Gelübdes aus eigenen Mitteln auf seinem Grundeigenthum diese Basilika wieder her. (Si quis autem super tantam majestatem hujus basilicae, ubi sanctae virgines pro nomine Christi sanguinem suum fuderunt, corpus alicujus deposuerit, exceptis virginibus, sciat se sempiternis Tartari ignibus puniendum.) Demnach ist das Martyrium der Kölnischen Jungfrauen sehr frühe anzunehmen, über deren Namen, Zahl und Heimath dagegen noch nichts Sicheres ermittelt. (Sancta Ursula vindicata und Auctarium sanctae Ursulae vindicatae, ed. H. Crombach, Colon. 1669 in 4°. — Oscar Schade, die Sage von der heil. Ursula und den eilft. Jungfrauen. Hannov. 1854; ein Curiosum; V. de Buck, Acta Sanctorum Octobris, t. IX. zum 21. Oktober, Bruessel 1858. — J. H. Kessel, St. Ursula und ihre Gesellschaft, 279 S. Koeln 1863. — Joh. Friedrich, K.-G. von Deutschland I, p. 141--166.)

Das Martyrium der heil. Afra in Augsburg ist eine unbestreitbare historische Thatsache; die uns erhaltenen Acten tragen alle Zeichen der Ursprünglichkeit und Aechtheit. Nach denselben hatte Augsburg einen Bischof Narcissus, es hatte Priester (während sich in andern anfangenden Bisthümern nur der Bischof mit zwei Diaconen befindet) und „Brüder," d. h. Arme, unter welche Afra ihr Vermögen vertheilte. Mögen sich die Augsburger ihres ersten uns bekannten Bischofs erfreuen. Denn die unächte, sogenannte Conversio S. Afrae ist ein Machwerk der späteren Zeit, welches den Lesern das Märchen von einem nach Augsburg gekommenen Bischof von Gerona in Spanien zu glauben zumuthet. In Spanien hat

man sich den Kopf zerbrochen und gelehrte Abhandlungen über diesen Narcissus geschrieben, dessen Existenz man aus sehr später Zeit aus Deutschland erst erfahren.[1]) Der Erfinder der Conversio S. Afrae hat eben durch das Abenteuerliche seines Berichts Glauben gefunden, denn man glaubt stets lieber das Märchenhafte und Sonderbare als das Natürliche und Naheliegende.

In der Zeit derselben Verfolgung ließ, nach dem Berichte der ächten noch vorhandenen Acten, der Statthalter von Noricum, Aquilinus, vierzig Christen in Lorch gefangen setzen. Florian, ein Veteran, bekannte sich freiwillig als Christen, und wurde nach längeren Qualen in die Enns gestürzt (304). — Daß der Martyrtod des heiligen Florian am 4. Mai 304 (nicht 303) erfolgt sei, ist darum sehr wahrscheinlich, weil erst im Jahre 304 der Befehl erging, daß alle Christen ohne Ausnahme, welche nicht opfern würden, mit dem Tode gestraft werden sollten.[2])

Der heil. Maximilian, welcher gewöhnlich als Martyrer in dieser Zeit und als erster Bischof von Lorch gilt, war wohl nur Bekenner (Confessor), wie er noch im zehnten Jahrhundert heißt, und wahrscheinlich der erste Apostel und Glaubensprediger in Noricum zur Zeit der heidnischen Kaiser.[3])

In dieselbe Zeit fällt das berühmte (von Aurel. Prudentius in s. hymnus 7 peristephanon verherrlichte) Martyrium des Bischofs Quirinus von Siscia (Sisseck), der mit einem Mühlstein an dem Hals in den Fluß (wohl bei Sabaria i. e. Steinamanger) gestürzt wurde, während der als Schriftsteller gefeierte Bischof Victorin von Petavio (Pettau) gleichfalls als Martyrer starb.[4])

Irenäus, der erste bekannte Bischof von Sirmium wurde in dieser Zeit, unter dem Präfecten Probus, Martyrer. Die ächten Acten seines Martyrtodes sind er-

---

[1]) Aus dem 1580 zu Rom gedruckten Breviarium Augustanum — ex offic. Josefi de Angelis, und überhaupt aus der schon früher bekannten sog. Conversio S. Afrae. In der altspanischen Liturgie und Geschichte findet sich keine Spur von Narcissus, welcher Name überhaupt in der alten Zeit gar nie vorkommt unter den aus Spanien uns bekannten Namen. Es gibt in Spanien in der großen Verfolgung des Diocletian viele Martyrer, darunter war kein Bischof. Sollte Narcissus wirklich Bischof und Martyrer von Gerona gewesen sein, so wäre es vollkommen undenkbar, daß zwar sämmtliche andere Martyrer ihre Stelle in der alten spanischen Liturgie gehabt, Narcissus aber ausgelassen worden wäre. Ohnedem hörte die Verfolgung in Spanien im Jahre 305 auf, Narcissus also konnte nicht drei Jahre nach der heiligen Afra gelitten haben, deren Martyrium frühestens in das Jahr 303 fällt (cf. España sagrada, v. Ant. Merino, tom. 43, p. 31—44; 298—322.) Jos. Tamayo de Salazar, der gelehrte Verfasser des fabelreichen spanischen Martyrologium (Anamnesis, sive Commemoratio omnium Sanctorum Hispanorum, Lugd. 1651—58, 6 vol.) und Roman Higuera, der Erfinder der sog. Chronik des (Pseudo-) Dexter und ähnlicher Phantasien, haben dann die Person des ersten uns bekannten Bischofs von Augsburg noch sagenhafter ausgeschmückt. (v. Friedrich, die heil. Afra und Narcissus, der erste bekannte Bischof von Augsburg, S. 186—199.)

[2]) Chr. Wilh. Glück, die Bisthümer Noricums, besonders das Lorchische, zur Zeit der römischen Herrschaft. Wien 1855. S. 4—5.

[3]) Friedrich, S. 206.

[4]) Hieron. de vir. illust. c. 74. — epist. ad Pammach. et Oceanum de er. Origenis.

halten. Er ist Patron der Kirche von Sirmium [1]). Die im Jahre 1853 durch W. Wattenbach und Th. G. Karajan mitgetheilte „Passio Sanctorum quatuor Coronatorum“ führt uns in die Umgegend von Sirmium, wo Diocletian eben anwesend ist. In den großen Steinbrüchen hat er 622 Arbeiter; vier der geschicktesten darunter sind insgeheim Christen: Claudius, Castorius, Sempronianus, Nicostratus. In der Nähe befindet sich seit drei Jahren der Bischof Cyrill von Antiochien in der Verbannung, welcher der achtzehnte Bischof dieser Stadt war, und im Jahre 304 oder 306 den Tyrannius zum Nachfolger hatte (Euseb. h. eccl. 7, 32; chronic. ad ann. 306). Theils aus Götterfurcht, theils durch Drohungen ließ sich Diocletian zur Verfolgung dieser Christen reizen. Auch tritt hier sein bekannter Jähzorn schon hervor. „Wüthend befahl Diocletian die Fünfe (zu den obigen noch Simplicius) in bleiernen Särgen lebendig in den Fluß — Save — zu werfen“ — am 8. Oktober (des Jahres 294, wie Karajan berechnet). [2]) — Da sonst von einer Verbannung des Bischofs Cyprian von Antiochien nichts bekannt ist, da wir nur dem Umstande, daß Victorin von Pettau Schriftsteller war, die Nachricht von seinem Martyrium verdanken, — denn sonst stünde wohl sein Name nur „in dem Buche des Lebens,“ da wir erst seit wenigen Jahren Kenntniß von der Passio der 4 (5) Coronati bei Sirmium haben, so läßt sich wohl annehmen, daß die Zahl der Martyrer überhaupt in jener Zeit eine viel größere war, als sie uns bekannt ist.

So groß aber ist die Zahl der uns bekannten Martyrer in Italien und im ganzen Orient (wo die Verfolgung 308—311 auf's Neue wüthete), daß ein Ueberblick über dieselbe hier allzu weit führen würde. [3])

Die große Verfolgung unter Diocletian hat in den letzten Jahren — in Deutschland nicht wenige Vertheidiger, verschämte Lobredner, oder doch Bemänteler gefunden. Jac. Burckhardt [4]) klammert sich an die Worte der (erdichteten) Inschrift: qui rempublicam evertebant (daß die Christen den Staat zerstörten). Diese — von Niemand gesehene — Inschrift ist ihm eine sichere Stütze für die Behauptung, daß es die Christen auf eine Staatsumwälzung abgesehen hatten, obgleich er selbst anführt, daß Muratori die Unächtheit der Inschrift nachweise. „Suchten sich vielleicht,“ fragt er, „die Christen im Gefühl ihrer wachsenden Ausdehnung, des Kaiserthums zu bemächtigen?“ (S. 333.) Er kennt „christliche“ Auf-

---

[1]) Acta martyr. sincera, l. c. p. 432—34. Ruinart setzt sein Martyrium auf den (25.) März 304.

[2]) Im Februarhefte der Sitzungsberichte der philos. historischen Klasse der k. Akad. d. Wissensch. — aus einer Handschrift der Biblioth. in Gotha mitgetheilt. Wien 1853. — Th. Keim, „Eine christliche Quelle über die erste Regierungszeit Diocletian's“ in „Deutsche Vierteljahrschrift“ von Heidenheim, Nr. 5 v. 30. Mai 1863, S. 3—11. — (Illyricum sacrum, ed. Farlati, VII, p. 465—469.)

[3]) Assemani, Jos., Acta sanctorum martyr. orientalium et occidental. Rom. 1748. — Zingerle, Aechte Acten der Martyrer des Morgenlandes. Aus dem Syrischen. 2 Bde. 1836.

[4]) Jac. Burckhardt, die Zeit Constantin's des Großen. Basel 1853. — Muratori, novus thesaur. vet. inscriptionum, t. 3. 1739.

stände im Orient, von denen Niemand etwas erzählt. Die Kaiser foltern und martern in Nicomedien, denn „die Kaiser glaubten offenbar einem Complott auf der Spur zu sein.“ Die Gründe Burckhardt's sind: „Vermuthung;“ es sei „nicht undenkbar;“ es ist „möglich“ (S. 340). Unter den Christen gab es ja damals Leute, welche „für solche Staatsstreiche nicht zu gewissenhaft waren.“

In Deutschland und in der Schweiz aber gibt es heute Leute, die jede Grausamkeit gegen die Christen und die Katholiken in Schutz nehmen, und in deren Augen jeder wahre Christ ein Ausbund jeder Schlechtigkeit ist. Ihr Held ist der Blutmensch Galerius, und sie zürnen besonders dem Lactantius, daß er ihn „die unmenschlichste Bestie“ genannt. Es ist nur Schade, daß Galerius aus Furcht vor dem Tode widerrufen, und die Christen sogar um ihr Gebet für ihn angerufen hat. (Eus. 8, 17; Lactant. c. 34.)

Jac. Burckhardt hatte die unwahre Phrase vorgebracht: „Die Christen haben den Namen Diocletian's mit Fluch völlig zugeschüttet.“ Diese Phrase fand Wohlgefallen vor seinen Nachfolgern. Albr. Vogel in Jena in seinem „Diocletian“ sagt: „Vortrefflich behandelt diesen Gegenstand J. Burckhardt,“ [1]) Nach ihm hat „Wahrscheinlich auch die Christenheit ihre Absicht und Hoffnung merken lassen, das ganze künstliche Staatsgebäude zu zerbrechen, mit Hilfe des unter den Herrschern selbst und im Heere vertretenen Theismus über die neuerhobene Staatsreligion zu siegen, sich selbst an ihre Stelle, und einen Christen auf den Thron zu setzen.“ Seine später erschienene Schrift: „Der Kaiser Diocletian“ (Gotha 1857, 130 S.), eröffnet er mit den — unwahren — Worten Burckhardt's: „Die Christen haben den Namen Diocletian's mit Fluch völlig zugeschüttet.“ Das Christenthum aber sehnte sich, „den Schritt zur Herrschaft durch Christianisirung des Staats-Oberhauptes zu thun“ (S. 28—29). Als Diocletian am 1. Mai 305 abgedankt, so wurde „sein patriarchalischer Despotismus durch Galerius zu einem diabolischen Sultanismus, — Maximinus aber überbot noch seinen Oheim an unsagbarer Scheußlichkeit“ (S. 48—49).

Auch Ed. Wietersheim sagt: [2]) „Trefflich ist darüber (über Diocletian's Verfolgung) der geistreiche Burckhardt.“ — „Das Christenthum war der Regierung über den Kopf gewachsen, und irgendwelche uns unbekannte (!) Thatsachen oder dringende Verdachtsgründe müssen Diocletian plötzlich zu der klaren Erkenntniß gebracht haben, daß er sich entweder an die Spitze der Bewegung (wo war eine Bewegung?) stellen, oder dieselbe mit äußerster Energie unterdrücken müsse. Derselbe wählte Letzteres, den von seinem Standpunkte aus unstreitig legalern Weg.“ — Von den scheußlichen Marter- und Henker-Scenen, wie solche Eusebius und die (meist officiellen) Acten der Martyrer erzählen, hier etwas wiederzugeben, wider-

---

[1]) Herzog, Realencycl. der protestant. Theologie und Kirche, Art. Diocletian, 1855 (Bd. 3, S. 399—403).

[2]) Ed. Wietersheim, „Geschichte der Völkerwanderung.“ Bd. 3. 1862. S. 160—167, „Diocletian's Christenverfolgung.“

streitet der Würde der Geschichte, wie unserem Gefühle. Die Glaubwürdigkeit dieser Quellen näher zu erörtern, ist hier nicht der Ort, zweifellos nur, daß nicht das Pflichtgefühl historischer Treue, sondern Einseitigkeit, Haß und blinder Glaubenseifer die Verfasser geleitet haben,[1] deren große Mehrzahl wir jedoch von bewußter und absichtlicher Unwahrheit gern freisprechen wollen." Eines nur stehe für den Historiker fest, daß die Verfolgung weder so ausgedehnt, noch so fortdauernd gewesen, noch so Viele getroffen habe, als die Christen behaupten.

Nicht weniger wollte Theod. Bernhardt „an der Wegräumung des Schuttes des von den Christen mit Fluch ganz zugeschütteten Namens des Diocletian arbeiten."[2]) — Während selbst Niebuhr zugibt: „Diocletian war im Ganzen ein milder Mann, in zwei Fällen trifft ihn die Anklage der Grausamkeit, in der Bestrafung der Empörer von Alexandrien und in der Christenverfolgung, zu welch' letzterer er in seinem Alter durch Galerius verleitet wurde;[3]) war vielmehr diese Verfolgung zufolge der Anschauung des Dr. Bernhardt „eine politische Nothwendigkeit," die Niebuhr ganz entging. Dem Diocletian erscheint das Christenthum für den neuen Unterbau, den er dem Staatswesen zu geben strebt, im höchsten Grade gefahrdrohend (Bernh. S. 60). Wollte Diocletian seinem Staate eine dauernde Grundlage und erneuerte Befestigung geben, so mußte er die Christen vernichten, und so lange er sich kräftig genug fühlte, um die Zügel der Regierung zu führen, bildete dieß nothwendig das letzte Ziel seiner Thätigkeit." Aber — warum hat dann Diocletian zwanzig Jahre gewartet, bis er die Christen verfolgte, bis dahin, da er seine Abdankung schon beschlossen hatte? Aber die Christenverfolgung soll nun einmal zu einer welthistorischen Großthat gestempelt werden, und dabei kommt es auf Widersprüche nicht an.

Gegen solche Auslassungen wendet Th. Keim[4]) mit Recht ein, daß die „Geschichtschreiber Diocletian's die Verfolgung ohne allen geschichtlichen Boden — von einem persönlichen Mißtrauen gegen die Christen, von einer Furcht christlicher Thronrevolution herleiten. Warum nicht lieber von der orientalischen Anbetung, welche der Kaiser zu fordern begann, welche das Christenthum nicht leisten mochte? Aber auch über einen solchen Anlaß gibt es keine geschichtliche Spur" (S. 7). Nach Keim waren Porphyrius und der Statthalter Hierocles die Hauptanstifter der Verfolgung.[5])

---

[1]) Aber „die Acten" wurden ja nicht von den Christen verfaßt.

[2]) Th. Bernhardt, Diocletian in seinem Verhältniß zu den Christen. Eine geschichtliche Untersuchung. Bonn 1862. S. 62. — M. Ritter, de Diocletiano novarum in republica institutionum auctore. p. 45. Bonnae 1862.

[3]) Niebuhr, Römische Geschichte. 3. A. Thl. 3. S. 295.

[4]) Der Uebertritt Constantin des Großen zum Christenthum, von Th. Keim. Zürich 1862. S. 105.

[5]) Lact. de mort. persecutor. c. 16. Qui (Hierocles) auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit. — Lact. divinar. instit. 5, 2: Qui erat tum e numero judicum, et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit.

„Die Action sollte auch modern genug localisirt sein, nur das Heer und der Hof sollte gesäubert werden. Aber bald folgten sich vier Edicte, welche die Zerstörung der Kirchen, die Verbrennung der Bibeln, die Entsetzung der christlichen Würdenträger, die Rechtlosigkeit der Christen, die ewige Knechtschaft christlicher Sklaven, die Fesselung und Folterung der Vorsteher der Kirchen, und endlich nach kurzer Amnestie bei den Vicennalien Diocletian's (21. Dec. ? 303) im Jahre 304 den Opferzwang für alle Christen verhängten. Noch zu Ende des Jahres 304 machte Diocletian selbst den ärgsten Gräueln durch ein Edict ein Ende: es zieme sich nicht, daß die Städte mit Bürgerblut sich beflecken. Die wohlwollende, sanftmüthige, allen gnädige Herrschaft der Kaiser dürfe nicht der Grausamkeit beschuldigt werden; die Todesstrafe sei aufgehoben." Dieß möchte Keim aus Eusebius (h. eccl. 8, 12) beweisen, wo derselbe sagt, daß statt der Hinrichtungen jetzt Verstümmelungen an einem Auge oder Fuße eingetreten. „Dieses Edict der Halbheit — erlaubte dem Galerius Grausamkeit, Andern erlaubte es die Schonung. — Aber die Schonung gewann die Oberhand; noch vor Abdankung Diocletian's am 1. Mai 305 war die Verfolgung im Westen, aber auch im Osten völlig erloschen. Und — will man die Abdankung Diocletian's ausreichend erklären, so war sie — mit seiner Krankheit und Geistesverwirrung ganz vorzüglich die Frucht des Weltblutbades, das er nicht gewollt, und doch gestiftet hatte."

Als der erste christliche Kaiser Constantin gesiegt, als die zehnjährige heftigste Verfolgung zu Ende war, ging ein Gefühl hoher heiliger Freude durch die ganze Kirche des Morgen- und Abendlandes hindurch. Es athmeten die Herzen froh und freudig auf, daß nach langem Toben der Stürme der heitere Himmel des Friedens über der Kirche aufgegangen. Diese Freude drückt Lactantius (de mort. persecut. 1) aus, indem er sagt: Der Herr hat die Gebete unserer Brüder erhört, welche durch einen glorreichen Kampf sich selbst eine nie verwelkende Siegeskrone errungen haben. Denn, nachdem die Ruhe auf dem Erdkreise wieder hergestellt ist, so stehet die vorher niedergeworfene Kirche wieder auf, und mit größerem Glanze wird der Tempel Gottes, der von den Gottlosen zerstört worden, durch die Barmherzigkeit Gottes wieder aufgebaut. Denn Gott hat Fürsten auferweckt, welche der Tyrannen blutige und gottlose Gesetze zerrissen, und dem menschlichen Geschlechte Hilfe gebracht haben, daß nun, nachdem die Uebel der alten Zeit sich zerstreut haben, der süße und der heitere Friede die Gemüther Aller erfreue. Jetzt ist, nach den gewaltigen Stürmen der Ungewitter, die heitere Luft und das ersehnte Sonnenlicht wieder erschienen. Jetzt hat Gott, versöhnt durch die Fürbitten der Seinigen, die Niedergeworfenen und die Bedrängten durch die Hilfe seiner göttlichen Macht wieder aufgerichtet; jetzt hat er, indem er die Verschwörung der Gottlosen zu nichte machte, die Thränen der Trauernden getrocknet; die sich Gott widersetzt hatten, sie sind niedergeworfen, die, welche den heiligen Tempel zerstört hatten, sind jetzt selbst in Ruinen verwandelt, sie, welche die Gerechten marterten, haben durch himmlische Heimsuchungen und die verdienten Qualen ihr schuldvolles Leben ausgeathmet.

§. 11. Bekämpfung des Christenthums durch Kunst und Wissenschaft.

Was zuerst die Kunst betrifft, mit welcher man das Christenthum zu bekämpfen suchte, so scheint, nach einzelnen Spuren zu urtheilen, nie sehr vielfacher Gebrauch künstlicher Darstellungen gegen das Christenthum gemacht worden zu sein. Doch haben es die christlichen Schriftsteller nicht der Mühe werth gefunden, uns mehr in's Einzelne gehende Berichte davon zu hinterlassen. So finden wir bei Tertullian in seinem Apologeticus die Nachricht, daß Maler eine Idee von dem Christenthume in Symbolen zu geben beabsichtigten, daß man dann solche malerische Darstellungen in den Straßen aufstellte und daß irgend ein Dolmetscher dabei war, der dem Volke Alles erklärte. In Carthago war z. B. ein Bild sichtbar, auf welchem der Kopf eines Esels mit einigen andern Symbolen gemalt war; der, welcher dieß Bild vorzeigte, drückte durch alle seine Erklärungen den Gedanken aus: dieß ist der Gott der Christen.

Auf dem Theater suchte man in mimischen Darstellungen die Sitten und Gebräuche des Christenthums, namentlich den Gottesdienst der Christen, lächerlich zu machen. So wissen wir, daß sich selbst der Kaiser Diocletian über die Taufgebräuche in Scherzen erging. — Wir finden ferner Dichter, welche durch ihre Gesänge den rohen Volkshaufen gegen die Christen in Bewegung setzten, und sie wußten denselben in eine solche Wuth zu bringen, daß in Folge davon die Häuser der Christen geplündert, Viele von ihnen getödtet, Frauen und Jungfrauen geschändet wurden u. dgl. Ohne Zweifel können wir hieher auch den bekannten Satyriker Lucian zählen, welcher in einer eigenen Schrift: „Ueber Peregrinus Proteus" die Christen lächerlich zu machen sich bemühte. Wir müssen zuerst die Person dieses Lucian etwas genauer kennen lernen. Suidas ist der Einzige, der uns über die persönlichen Verhältnisse dieses Satyrikers Nachrichten hinterlassen hat. Er sagt, er habe zur Zeit des Kaisers Trajan und darüber hinaus gelebt, sei Sachwalter zu Antiochia in Syrien gewesen (geboren war er in Samosata in der syrischen Provinz Comagene).[1] Diese Nachrichten des Suidas sind fast völlig unbrauchbar.

---

[1]) C. G. Jacob, Charakteristik des Lucian von Samosata. Hamb. 1832.

Wenn wir uns an die einzelnen in seinen Schriften zerstreuten Nachrichten halten wollen, so dürfen wir das Jahr seiner Geburt kaum vor 135 ansetzen; dann wurde er Lehrer der Rhetorik in Antiochien, hierauf in Gallien, dann auch in Athen. Unter Marc Aurel oder unter Commodus erhielt er eine ansehnliche Magistratur in Aegypten. Er glaubte an Nichts, und machte daher in seinen Schriften auch die Götter der Heiden lächerlich, sowie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Lucian machte es sich überhaupt zur Aufgabe, über Alles, was ihm als Thorheit seiner Zeit erschien, die Lauge seines Witzes auszugießen. Es ist nicht anders denkbar, als daß ihm auch das Christenthum und die Christen als eine Thorheit erschienen; und wie hätte er diese unberührt lassen sollen?

Wie er das Christenthum beurtheilte, zeigt die erwähnte Schrift. Der Held des Buches ist Peregrinus, ein Cyniker, eine historische Person. Dieser Cyniker mißbrauchte die Gutmüthigkeit der Christen, um sie zu hintergehen. Er ließ sich von denselben nähren, sich allerlei Geschenke machen, auch Verehrung bezeugen. Er trat, dem Scheine nach, zum Christenthum über. Zuletzt wurde ihm aber die Gewalt, die er sich unter den Christen anthun mußte, sehr lästig; er verließ also die christliche Kirche wieder (oder wurde ausgestoßen, weil er sich über dem Genuß von Opferfleisch ertappen ließ). Er kam später nach Olympia in Griechenland, wo er in Gegenwart einer zahlreichen Menge, unter der auch Lucian war, nach geschehener Ankündigung sich in die Flammen stürzte. Die zwei Hauptpunkte, durch welche Lucian die Christen lächerlich machen will, sind eine leichtgläubige Gutmüthigkeit, die sich von jedem Schurken zu seinem Vortheile mißbrauchen lasse, dann, daß sie sich unendlich freuen, wenigstens Einen wissenschaftlich Gebildeten in ihrer Mitte zu sehen, den sie in jeder Weise

---

— Suidae Lexicon, ed. G. Bernhardy, t. II. Hal. 1853. — Gregorovius, Geschichte des Kaisers Hadrian. Kgsb. 1851. S. 254—258 (Peregrinus Proteus). Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. 1. Ausg. S. 396—402. — Planck, „Lucian und das Christenthum" in „Studien und Kritiken." 1851. S. 826 flg. — H. Kellner, „Hellenismus und Christenthum." Köln 1866. S. 89—100 (über Lucian v. Samosata). — Derselbe über den dem Lucian zugeschriebenen Roman Philopatris. S. 323–350, dessen Ursprung er c. 361 n. Chr. ansetzt (vorh. erschienen in der Tüb. Theolog. Quartalschrift, Jahrg. 1864).

ehrten, woraus er schließt, daß die Christen selbst von der höheren Bildung verlassen seien.

So viel wir wissen, ist der erste, der in einer eigenen Schrift das Christenthum bekämpft hat, der Rhetor Fronto.[1]) Er war der Lehrer des Kaisers Marc Aurel in der lateinischen Sprache und in der Beredsamkeit. Er scheint gewaltig gegen das Christenthum losgestürmt, aber sich gar nicht auf das innere Wesen desselben eingelassen zu haben. Von seiner Schrift ist uns nichts erhalten; wir können ihn daher auch nicht näher würdigen.

Von Anfang des zweiten Jahrhunderts an wurde Alles, was immer das gesammte Heidenthum, durchdrungen von dem hellenischen Geiste, noch Schöneres in sich trug, concentrirt, und so dem Christenthum entgegengesetzt. Die Blüthe alles dessen, was vor und ohne das Christenthum geleistet worden war, wurde nun hervorgesucht, um durch Darstellung desselben die Achtung vor dem Christenthum zu untergraben. Man fing an, den krassen Polytheismus und Materialismus der heidnischen Welt zu verkleistern; Alles wurde zu vergeistigen gesucht. Zugleich nahm man jetzt vielfach ethische Begriffe auf, um dadurch dem Christenthume entgegenzuwirken. Man erklärte jetzt die Mythen der Heiden allegorisch und symbolisch; man sagte, daß diese Mythen nur eine sinnliche Darstellung wahrer religiöser Ideen seien, um diese sonst dem Volke unzugänglichen Ideen ihm wenigstens zugänglicher zu machen. Alle die verschiedenen Götter, die man in den einzelnen heidnischen Religionen fände, seien nur Symbole des Einen göttlichen Wesens und Personificationen göttlicher Kräfte, um die erscheinende Welt in eine beständige Verbindung mit der über Alles erhabenen, Alles zusammenhaltenden Einen Gottheit zu bringen.

Hierüber ist nun vor Allem der Gesichtspunkt festzuhalten, daß, nachdem das Christenthum sich nur vier bis fünf Decennien im römischen Reiche verbreitet hatte, sich sein Einfluß über alle Klassen der Gesellschaft erstreckte. Auf eine unbewußte unwillkürliche Weise drang die Gewalt seiner inneren göttlichen Kraft überall hin, so daß es selbst bei denjenigen, die es bestritten, den größten Einfluß auf die Waffen hatte, womit sie dasselbe bestritten. Namentlich ist das oft

---

[1]) ap. Minuc. Felix, c. 9 et 31.

sehr sichtbar, daß die sittlichen Lehren des Christenthums von heidnischen Schriftstellern dieser Zeit auf die mannigfaltigste Weise gebraucht wurden. Man sieht es sogar der Form an, daß diese Lehren entweder geradezu aus dem Evangelium genommen, oder doch christlichen Ursprungs seien. Der Kampf also, den die heidnischen Weltweisen nun gegen das Christenthum führten, ist zum Theil erst durch das Christenthum selbst möglich geworden. Aber dieser Kampf schadete dem Heidenthum weit mehr, als er ihm nützte. Die verbesserten religiösen Vorstellungen, die nun in Umlauf gesetzt wurden, bahnten dem Christenthum den Weg. Der verständige Beobachter dieser Erscheinung mußte auch die Bemerkung machen, daß doch früher in den Mythen, in den Darstellungen der heidnischen Religionen die sittlichen Elemente, und namentlich die wahren religiösen, gar nicht gefunden worden, oder nur im fernsten Hintergrunde standen. Man wollte daher lieber zur eigentlichen Quelle gehen, woraus auch dieses Wasser geschöpft worden war, als zum trüben Bache, in dem großer Unrath jeder Art anzutreffen war.

Um diejenigen, welche Schriften gegen das Christenthum herausgaben, zu begreifen, darf man nicht bei ihnen selbst stehen bleiben, sondern man muß etwas weiter zurückgehen, weil die Richtung, die sich in diesen Feinden des Christenthums ausspricht, nicht bloß ihnen, sondern allmälig der ganzen besseren, heidnischen Zeit eigenthümlich ist. Schon bei Plutarch ist der Einfluß des Christenthums auf mannigfache Weise sichtbar, obschon er selbst nicht gegen die Christen geschrieben; wenigstens ist in den Schriften, die von ihm vorhanden sind, nichts gegen dieselben enthalten. Aber in seinen Werken: „De oraculorum interitu“ und „de Iside et Osiride“ sucht er das Heidenthum gerade so darzustellen, wie ich es vorhin bemerkt habe.[1]) Hieher gehört ferner Maximus von Tyrus, namentlich in seinen „Platonischen Reden,“ und Apulejus von Madaura, zwei Schriftsteller, die gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts lebten, während Plutarch zur Zeit des Kaisers Trajan blühte. Diese nun griffen das Christenthum nicht direkt an, aber sie putzten das Heidenthum so auf, daß es im

[1]) Gregorovius, a. a. O. Plutarch und Lucian. S. 258—270.

Stande wäre, die sich jetzt vorbereitenden Stürme möglichst kräftig aufzunehmen.

Derjenige, welcher von diesem Standpunkte zuerst direkt gegen die Christen schrieb, war Celsus. Wir wissen nicht genau, wann er gelebt, wahrscheinlich in den ersten Decennien der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Wir besitzen seine Schrift nur noch in den zahlreichen Auszügen, die uns Origenes aufbewahrt hat. Origenes stellt zuerst Untersuchungen an, wer dieser Celsus gewesen; er selbst habe unter den Philosophen nur einen einzigen Celsus, und zwar einen Epicuräer, zu entdecken vermocht. Aber die Grundsätze, welche der Celsus aufstellte, den er bekämpft, scheinen ihm, und ganz mit Recht, nicht epicuräisch zu sein, und er läßt es zuletzt unentschieden, wer dieser sein Celsus gewesen. [1]) Wie derselbe sich uns darstellt, ist er Neuplatoniker; denn diese waren es vorzugsweise, die das Heidenthum so auszuschmücken sich bemühten, wie sie auch die letzten waren, welche auf dem Kampfplatze des Heidenthums gegen das Christenthum erschienen, sie reichen noch bis in's sechste, siebente Jahrhundert hinein, wo sie ganz verlassen von der Welt und ausgetrocknet dastanden, eher gingen sie nicht. Das Allgemeine nun, was Celsus mit der ganzen Richtung gemeinsam hat, ist schon bezeichnet. Im

---

[1]) Andere halten ihn doch für den Epicuräer dieses Namens, z. B. J. F. Fenger, de Celso, Christianorum adversario, Epicureo. Havniae 1828. — Dagegen: J. A. Philippi, de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere. Berol. 1836. — C. W. J. Bindemann, über Celsus und seine Schrift gegen die Christen in Illgen's Zeitschrift f. d. histor. Theolog. 1842. H. 2. S. 58—146. — Neander, K.-G. 1. Bd. 1825. S. 253—266. — Guericke, K.-G. 7. Aufl. 1849. I, 142. — F. Baur, I. 368—395. — Pressensé = Fabarius, 1865. IV. S. 67—92 (Angriffe des Celsus gegen das Christenthum), am Schlusse wird gesagt: „Wir haben den Angriffsplan des Celsus nach den in der großen Apologie des Origenes zerstreuten Fragmenten wiedergegeben. Ein aufmerksames Studium dieser Bruchstücke hat es uns möglich gemacht, sie mit einander zu verbinden, und auf einen Grundgedanken zu beziehen, der ihnen ein deutliches Gepräge der Einheit aufdrückt." B. der „Katholik." M. 1863 (Novbr. u. Decbr.). — H. Kellner, „der Pilosoph Celsus." S. 25—89. — Mosheim: Origenis contra Celsum l. VIII. Hamb. 1745. 4°. — C. R. Jachmann: De Celso philosopho disseruit, et fragmenta libri, quem contra Christianos edidit, collegit. Koenigsb. 1836. 34 S. in 4°.

Besonderen ist das Eine und Andere hervorzuheben, um zu sehen, wie er das Christenthum bestritt.

Origenes klagt oft darüber, wie Celsus so unzusammenhängend schreibe, daß er sich gar zu oft wiederhole, und er darum auch Alles durch einander werfen müsse, weil er es doch für das Zweckmässigste halte, ihm Schritt für Schritt zu folgen. Nun folgt ihm Origenes wirklich, und theilt wiederholt lange Stellen aus der Schrift des Celsus mit. Wir sehen hieraus, daß Celsus jedesmal durch einen Juden das Christenthum bestreiten läßt. Hier kommen nun die Einwürfe überhaupt vor, welche der Jude bis auf unsere Tage herab gegen das Christenthum zu machen pflegt, dann aber nimmt Celsus selbst das Wort, und bestreitet Judenthum und Christenthum zugleich. Er sagt, die Juden seien ihrem Ursprunge nach entlaufene Sklaven der Aegyptier, durch offenen Aufruhr wären sie zu einem eigenen Volk geworden. Dann sucht er das Leben der Patriarchen als ein sehr lasterhaftes darzustellen; und da er zu den Zeiten Christi kommt, so bemerkt er, daß, wie die Juden durch einen Aufruhr gegen die Aegyptier, so die Christen durch einen Aufruhr gegen die Juden ihr besonderes Dasein erhalten hätten. Jesus und die Apostel werden als sittlich verworfene Menschen geschildert; die Wunder, welche sie gewirkt, werden nicht als Wunder geläugnet, aber man müsse auf die Quelle, auf die Kraft, womit sie gewirkt worden, schauen; es seien dämonische Kräfte, deren sich Jesus und die Apostel zu bedienen gewußt. Er bestreitet hierauf die Lehre von der Menschwerdung Gottes, und fragt, ob denn Gott nicht gewußt habe, wie es auf der Erde gehe, so daß er habe Mensch werden müssen, um es selbst wahrzunehmen?

Besonders die Auferstehung ist ein Gegenstand seiner Angriffe. Er macht sich über den Glauben der Christen lustig, von welchem er nicht die leiseste Ahnung hatte. Er meint, Glauben sei nichts Anderes, als das grundloseste Fürwahrhalten eines jeden Geschwätzes, das dem Menschen auf irgend eine Weise zukommen kann. Darum weiß er nicht Worte genug zu finden, um die Christen darüber zu tadeln, daß, so oft man mit einem derselben rede, er immer den Glauben im Munde führe, und sage: Glaube zuerst, und dann wird es besser werden; ohne Glauben sei es unmöglich, Gott zu gefallen.

Er findet darin einen starken Einwurf gegen die Christen, daß sie es vorzugsweise mit Sündern zu thun hätten. Er fragt: Welcher große Unterschied zwischen diesen Leuten, und den alten Mysterien! Beim Eingange in die Tempel dieser Mysterien habe man gelesen: Kein Unreiner nahe sich, kein Mörder, kein Ehebrecher! Aber diese Christen da wollen es gerade mit Sündern zu thun haben, mit lasterhaften Leuten. Daraus ersehe man besonders ihre Verkehrtheit. — Es ist merkwürdig, wie Männern von mannigfaltigem Talente, was man dem Celsus gar nicht absprechen kann, die Idee des Christenthums so fremd blieb. Er hielt sich nämlich nicht für einen Sünder, während das Christenthum jeden Menschen in sich selbst für einen Sünder erklärt.

Das Christenthum verlangt von Jedem die Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiste; und da es sich der Kraft bewußt ist, auch die entschiedenste Unsittlichkeit zu heben, so macht es sich allerdings auch an Lasterhafte und es hat immer seine göttliche Kraft dadurch bewährt, daß es diese in Tugendhelden zu verwandeln wußte.[1]) Gerade dieses Herrlichste am Christenthum wußte Celsus am wenigsten zu begreifen. Gerade darauf baute er Einwürfe gegen das Christenthum. Daß das Christenthum sich auch der Sklaven annehme, ist ihm ganz unbegreiflich. Doch diesen Kreis seiner Einwürfe wollen wir verlassen. Gegen das Christenthum überhaupt aber bemerkt er, man könne nicht läugnen, daß sich manches Gute in den Büchern und in den Reden der Christen finde; aber die Christen sollten bedenken, daß was sie Gutes hätten, auch bei den heidnischen Philosophen angetroffen würde, und nur das Schlechte, das Unbrauchbare in Form und Inhalt, das sei ihnen das Eigenthümliche. Christus sage: Wenn dich Einer auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die linke dar. Hier sehe man, daß eigentlich Feindesliebe, Sanftmuth, Verträglichkeit und Nachgiebigkeit gelehrt sei. Wer aber, der auch nur einmal die Schriften des Plato gelesen, habe nicht auch das Nämliche entdeckt? Aber, sagt er, nur nicht so launisch, nicht so plump. Er meinte, Alles, was die Christen Gutes hätten, sei weit schöner und herrlicher auch bei den griechischen Philosophen zu finden. Origenes

[1]) Epist. 1 Cypriani ad Donatum.

sagt darauf sehr gut: Und doch habe diese feine, geistreiche Art des Plato und Aristoteles keinen Menschen zu bekehren vermocht! Origenes hält ihm noch die weitere Bemerkung entgegen, daß es den Menschen nie ganz an der Erkenntniß gefehlt habe, was sie thun müßten, aber daran, daß sie nie die höhere Kraft gehabt hätten, das wirklich zu vollbringen, wovon sie einsehen, daß es vollbracht werden müsse. Diese höhere Kraft werde erst durch das Christenthum den Menschen mitgetheilt.

Unter den Neuplatonikern, welche das Christenthum bestritten, ist besonders Porphyrius anzuführen, der fünfzehn Bücher gegen die Christen herausgab. Saccas in der Mitte des dritten Jahrhunderts wird als der Gründer des Neuplatonismus angesehen, während Plotin in seinen Schriften ihn besonders zu verbreiten suchte. Porphyrius ist aber ohne Zweifel als der bedeutendste Gegner des Christenthums zu betrachten. Er ist ein Phönizier, und hieß eigentlich Malchus (von Melech, in's Griechische übersetzt der Bepurpurte, der Königliche). Er fand unter den Christen Viele, die ihn widerlegten; schon sein Zeitgenosse, der heilige Methodius, schrieb ein ausführliches Werk gegen ihn, dann Eusebius, Apollinaris u. A. [1]) Diese seine

[1]) Die Schrift des Methodius ist bis auf Bruchstücke verloren gegangen. (Methodii opera omn. ed. Alb. Jahn, und als zweiter Theil davon: Methodius platonizans s. Platonismus St. Patrum eccl. graec. St. Methodii exemplo demonstrat. Halle 1865. — Eunapius, de vita Porphyrii († in Rom c. 304). — Gegen die Christen war auch die Schrift des Porph.: de philosophia ex oraculis haurienda libror. (10?) reliquiae — ed. W. G. Wolff, Berol. 1856 (Euseb. Praepar. evang. V, 5, der uns reichliche Citate aus dieser Schrift hinterlassen hat). — Derselbe Eusebius richtete gegen die 15 Bücher des Porphyrius 25 Bücher (Hieron. ep. ad Magnum); Apollinaris von Laodicäa schrieb 30 Bücher (Philostorg. 8, 14. — Hieron. ad Pammach.; cap. 83 de viris illustr. — Vincentius Lerinens. Commonitor), angeblich weit besser, als Methodius und Eusebius, endlich Philostorgius selbst (histor. eccl. 10, 10). Aber wie die Schrift des Porphyrius, so sind auch sämmtliche Gegenschriften verloren. Schon im Jahre 325 waren nach den Aussagen des Constantin M. die Bücher des Porphyrius untergegangen (Socrat. 1,9); aber erst Kaiser Justinian befahl, die noch etwa vorhandenen Exemplare zu verbrennen. — Epist. 49 (102) des heil. Augustin ad Deogratiam ist gegen Porphyrius gerichtet. — Holstenius, de vita et scriptis Porphyrii. Rom. 1630. — Heinr. Kellner, Hellenismus und Christenthum. S. 183—217, s. „Porphyrius.“ 233—304 n. Chr.

Widerleger selbst geben ihm das Zeugniß, daß er ein sehr großer Gelehrter gewesen, und daß er auch in anderer Beziehung Anerkennung verdiene. Aus seiner Bekämpfung des Christenthums haben wir aber nur noch sehr wenige Bruchstücke, um die Art und Weise derselben kennen zu lernen. Aus diesen ersehen wir, daß er sehr Vieles aus dem Neuen Testamente entlehnt hat. Namentlich stimmt eine sehr große Menge seiner Aussprüche so auffallend mit neutestamentlichen Stellen überein, daß man staunen muß, wie er, der als Gegner des Christenthumes auftrat, an der heiligen Schrift einen solchen Diebstahl begehen konnte. Wenn er aber das Christenthum bekämpft, so sucht er besonders darzuthun, daß die Weissagungen des Alten Testamentes, auf die es sich stützte, erst post eventum gemacht worden seien.

Er bemüht sich ferner, Widersprüche unter den Aposteln aufzuweisen, um dadurch zu zeigen, daß schon die ersten Gründer des Christenthums gar nicht über das Wesen desselben unter sich einig gewesen seien. Er bedient sich besonders zu diesem Zwecke des kleinen Streites, der zwischen Paulus und Petrus nach dem Galaterbriefe (2, 14) in Betreff des Essens mit Heiden stattgefunden.[1]) Dann ist es die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, und die Frage, warum Christus so spät erst Mensch geworden, die er behandelt. — Mehr können wir von diesem Werke nicht sagen, da nur sehr Fragmentarisches davon auf uns gekommen ist; nur aus der großen Menge von Widerlegern, die er gefunden, und aus den ausdrücklichen Angaben derselben läßt sich annehmen, daß sein Werk doch das bedeutendste gewesen sein muß, welches Heiden gegen Christen geschrieben haben.

Dieß waren, wie gesagt, Neuplatoniker, die gegen die Christen schrieben.[2]) Aber auch die Neupythagoräer suchten sich und das

---

[1]) Hieronymus und Augustinus im Streit über Galater II, 14 von Möhler, gesammelte Schriften, II, 1—18. — Reithmayr, Commentar z. Galaterbriefe. M. 1865. S. 164—173.

[2]) C. A. Th. Keil, de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi. Lips. 1785. 4°. — Histoire critique de l'éclecticisme ou des nouveaux Platoniciens. Par. 1766. 12. — G. G. Tzirschner, der Fall des Heidenthums. 1829. — J. J. Hanusch, Geschichte der Philosophie bis zur Schließung der Philosophenschulen durch Justinian. 1850. — Kellner, 163—249.

Heidenthum gegen die Christen zu vertheidigen. Ganz besonders wurde Apollonius von Tyana in Cappadocien dazu benützt, um das Christenthum direkt und indirekt zu bestreiten. Flavius Philostratus, ein berühmter Rhetor in Rom, unter Septimius Severus, unternahm es aus Auftrag der Gemahlin desselben, Julia, das Leben dieses Apollonius, eines Pythagoräers, zu beschreiben. Apollonius ist eine historische Person, lebte zur Zeit des Kaisers Tiberius, und blühte unter Nero und Vespasian. Er scheint wirklich in mancher Beziehung ein ausgezeichneter Mann gewesen zu sein; er machte sehr große Reisen im Orient und Occident; er suchte verbessernd auf seine Zeit einzuwirken; er bemühte sich, den Glauben an die Götter möglichst zu restauriren; besonders aber suchte er, wie schon die alten Pythagoräer und Pythagoras selbst, durch politisches Einwirken der Zeit eine andere Richtung zu geben. Diesen Apollonius begleitet Flavius Philostratus auf allen Reisen, die er gemacht, alle Reden, die er gehalten, werden aufgeschrieben; es soll gezeigt werden, daß sich in demselben ein göttliches Wesen geoffenbart habe, das wenigstens Christus gleichkomme, obgleich dieser Parallelismus und dieses Resultat in der Schrift des Flavius Philostratus nicht ausdrücklich enthalten und ausgesprochen ist. Was an diesem Berichte wahr und falsch ist, sind wir nicht mehr im Stande, gehörig zu beurtheilen; nur sehen wir, daß eine Menge Dichtungen darin vorkommen, was aus den fehlerhaften chronologischen und geographischen Nachrichten, und aus den seltsamen und ganz abenteuerlichen Wundern, die ihm beigelegt werden, einem Jeden von selbst einleuchtet. [1])

Ueber die Art, wie durch diese neupythagoräischen Bemühungen dem Heidenthum aufgeholfen werden sollte, und wie verkehrt diese Bemühungen waren, und wie das Christenthum, obschon es nachgeahmt wurde, auch nicht im Mindesten verstanden wurde, ist Folgendes zu bemerken. Nach dem Bilde, welches uns Flavius Philostra-

[1]) Gregorovius, „Apollonius von Tyana." S. 245—253. — Pressensé, IV, 92—103. — Kellner, S. 103—160 (Flavius Philostratus, der Neupythagoräer). — Baur, Apollonius von Tyana und Christus. Tüb. Zeitschrift f. Theologie, 1832. Heft 4. — K.-G. der drei ersten Jahrhunderte. S. 505 flg. — F. Becker, das Spott-Crucifix der römischen Kaiser-Paläste aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts erläut. Bresl. 1866.

tus von Apollonius entwirft, war dieser bemüht, die Fehler der römischen Stadt zu verbessern. Aber die Fehler, welche dabei in das Auge gefaßt werden, sind nur ganz äußerliche, auf der äußersten Oberfläche liegende. Von einer tieferen Erfassung des Bösen in der Welt, des Uebels überhaupt, an welchem die Menschheit leidet, ist in dem ganzen Buche keine Spur anzutreffen. Daher konnte Apollonius, der sich für einen Gesandten der Götter ausgab, sogar der Meinung sein, daß, wenn er politisch auf die Zeit einwirke, und etwa den Kaiser Vespasian berede, daß er die Krone niederlege und die alte römische Republik wieder erneuere (was er wirklich versuchte), das ganze Heil der Welt auf einmal wieder gewonnen würde. So sehen wir diesen Mann durchaus auf der Oberfläche stehend; er scheint geglaubt zu haben, die Krankheit der Menschen dadurch heilen zu können, wenn er die bleiche und gelbe Farbe, die sich in Folge der Krankheit auf dem Antlitze offenbarte, mit einem Pinsel, in rothe Farbe getaucht, für das Auge verschönere. Das muß wohl eine ganz wunderliche Zeit gewesen sein, welche glauben konnte, daß, wenn sie einen solchen Mann, wie Apollonius war, Christo gegenüber stellte, dadurch der Lauf des Christenthums gehemmt, und das alte Heidenthum wieder restaurirt werden könne.

Wenn nun aber Philostratus in seinem Apollonius Christum nicht ausdrücklich bekämpft, sondern dieß nur stillschweigend thut, so bediente sich Hierocles, welcher unter der Regierung des Diocletian Statthalter in Aegypten, und eine Zeit lang in Bithynien war, des nämlichen Apollonius ausdrücklich, um ihn Christo entgegenzustellen. Er entblödete sich nicht, die Christen, welche so grausam verfolgt wurden, noch mit einer elenden Schrift, in welcher nicht einmal ein einziger eigener Gedanke vorkommt, zu verläumden, ihnen alles Böse nachzureden, und dann diesen Apollonius Christo gegenüber zu stellen. Da er weiter nichts gethan hat, als daß er den Celsus ausschrieb, und dann die Biographie des Apollonius in's Kurze zog, so haben wir von ihm weiter nichts zu bemerken.[1])

[1]) Euseb. advers. Hieroclem. — Lactant. divin. instit. 5, 2. — Kellner, a. a. O. S. 218—232.

Zweites Kapitel.

Von den Sekten.

§. 1. Judaisirende Sekten.[1])

Die judaisirenden Sekten haben wir im Grunde schon kennen gelernt, so daß sie nicht auf einmal, wie aus den Wolken gefallen, vor uns hintreten. Wir haben in den Sekten judaisirender Art, die jetzt unter dem Namen der Ebioniten und Nazaräer vorkommen, eigentlich nur die Reste der judaisirenden Opposition gegen die Apostel überhaupt, und besonders gegen den Apostel Paulus, von der wir in der Geschichte der Apostel gesprochen haben. Nachdem diese aus dem Judenthum zur christlichen Kirche Uebergetretenen dem Geiste, selbst als er aus dem Munde der Apostel zu ihnen sprach, längere Zeit widerstrebt hatten, da aber ungeachtet ihrer Opposition die Kirche doch auf das segensreichste fortwuchs, und eine immer größere Masse von Heiden in der Art, wie die Apostel es beschlossen hatten, in sie eintrat, zogen sich diese Judaisten, vom Gewichte der Kirche gedrückt, aus dem ungleichen Kampfe zurück, beschränkten sich immer mehr auf sich selbst und bildeten so nach und nach eine eigene, von der Kirche abgesonderte Masse. Die Zeit, wann die Sonderung eigentlich vor sich gegangen, können wir nicht näher bestimmen; es scheint mir aber nicht unwahrscheinlich, daß es bald nach der Zerstörung von Jerusalem geschehen sein möchte. Nachdem der Tempel zerstört war, nach-

[1]) Bei dieser Eintheilung ist das Lehrbuch der Kirchengeschichte von Döllinger zu Grunde gelegt; nicht nur wird wiederholt auf dasselbe verwiesen, sondern zwei Paragraphen (von den Manichäern und Chiliasten) sind nach demselben gegeben.

dem auch keine Opfer mehr nach der mosaischen Vorschrift Gott dargebracht werden konnten, nachdem also der mosaische Ritus einem sehr bedeutenden Theile nach überhaupt aufgehört hatte, nachdem wohl manche Judenchristen zu sich selbst gekommen, und die Einsicht gewonnen hatten, daß die Festhaltung des Mosaismus auch in der christlichen Zeit unmöglich sei, so bildeten diejenigen, welche auch jetzt noch, nach diesen klaren Zeichen der Zeit, an der alten Opposition gegen die Apostel festhielten, die eigentlichen judaisirenden Sekten.

Aber diese Trennung der judaisirenden Sekten von der Kirche war für sie von den traurigsten Folgen. Es ist herzergreifend, wenn wir sehen, wie schon die Masse der Juden den Herrn gar nicht anerkannte, und wie jetzt auch noch der größere Theil derer, die nach seinem Tode unter den Juden an ihn glaubten, nach und nach gerade das abermal nicht glaubten, was das eigentliche Wesen des Christenthums ausmacht. Von der Kirche und von den belebenden Einflüssen getrennt, die sie den Gläubigen gewährt, schwand immer mehr die erhabene Vorstellung von Christus selbst unter diesen Judaisten zusammen, bis sie sich zuletzt kaum mehr etwas Anderes unter Christus denken konnten, als einen Menschen. Auf diesem Standpunkte finden wir sie jetzt. Es ist wohl noch erinnerlich, daß die judaistische Opposition eigentlich nie sich zu dem Gedanken erheben konnte, daß die Menschen einer Erlösung von der Sünde bedürftig seien, daß sie darum wesentlich Christum nur als einen den Mosaismus verbessernden Lehrer auffaßten. Nun hatten sie diesen Lehrer; sie bedurften selbst nichts Anderes als einen Lehrer, und dazu war in der That ein Mensch ausreichend. Die Menschheit aber wahrhaft zu erlösen, zu versöhnen, mit Gott wieder lebendig zu verknüpfen, das konnte kein bloßer Mensch thun; das wollten sie aber nicht. So kamen sie denn zu dieser dürftigen Vorstellung von Christus, zu dieser armseligen Auffassung des ganzen Christenthums nach der tiefsten innern Consequenz ihrer Lehre.

Man unterscheidet Ebioniten und Nazaräer; eine Unterscheidung in den Namen, da die Sekte wohl längst schon, vielleicht schon gegen den Ausgang des ersten Jahrhunderts vorhanden war. Der Name der Nazaräer aber entstand erst weit später, so wie auch der Name der Ebioniten. Was die Namen und ihre Bedeutung betrifft, so

müssen wir uns einen Augenblick dabei aufhalten. Ueber die Ableitung des Namens Ebioniten sind schon die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller überhaupt getheilter Ansicht gewesen. Origenes (gegen Celsus 2, 1) sagt, der Name sei ihnen darum gegeben worden, weil sie eine sehr arme und dürftige Auffassung des Christenthums und Christi selbst hätten; denn Ebion (אביון) ein hebräisches Wort, heißt bekanntlich „arm." Nach einer andern Ansicht war Ebion Stifter dieser Sekte. Allein davon kann in der That nicht die Rede sein. Diese Sekten entstanden nicht durch einen Einzelnen, sie gingen aus der Masse der Judenchristen hervor; daher auch im Neuen Testament nirgends ein Einzelner genannt wird, welcher der eigentliche Urheber dieser judaistischen Opposition gegen die Apostel gewesen, sondern es werden immer Viele genannt. Sie selbst sagten, sie hießen Ebioniten, weil sie physisch arm seien, sie seien aber deßhalb arm, weil ihre Urältern es gewesen, die nach der Stiftung der christlichen Kirche in Jerusalem alle ihre Güter verkauft, und den Erlös zur Unterstützung der Armen und Dürftigen in die Gesammtkasse geworfen hätten. Wir können darüber nicht entscheiden. Physisch arm waren sie wirklich, so armselig, als sie in geistiger Beziehung waren.

Der Name Nazaräer wurde ursprünglich den Christen überhaupt gegeben, wegen Jesus von Nazareth. Nachher blieb er als ein Parteiname einer Abtheilung der von der Kirche getrennten Judaisten.[1])

---

[1]) Ch. Alb. Doederlein: Comment. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis, 1769. — Gieseler: Ueber die Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv, Bd. 4, 2. — Credner: Essäer und Ebioniten, in Winer's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, J. 1829, H. 2—3. — Derselbe: Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, I, 1827 (1832). S. 268 flg: Die Evangelien der Petriner oder Judenchristen. — F. Ch. Baur: De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda. Tuebing. 1831. Derselbe in: Paulus, d. Apost. Jesu Christi, 1845, in s. Dogmengeschichte u. s. w. — J. L. Lange: Die Judenchristen, Ebioniten u. Nicolaiten d. apost. Zeit. Lpz. 1828. — Detmer: De Nazaraeis et Ebionitis. Halle 1837. — B. J. Hilgers: Kritische Darstellung der Häresen. 1. Bd. 1837. — Adolph Schliemann: Die Clementinen nebst den verwandten Schriften, und der Ebionitismus; ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte. Hamb. 1844. 577 S. — Ad. Hilgenfeld: Die clementinischen Recognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. 1848 (1854). — Origenis philosophumena,

Sie selbst wollten, nach Zeugnissen der alten Schriftsteller, nicht einmal Christen genannt werden, sie zogen den Namen der Nazaräer vor, welcher Name ihnen auch bis zu ihrem Erlöschen blieb.

Die Eigenthümlichkeiten der Ebioniten und Nazaräer, und wie sie sich unter einander selbst in wesentlichen Punkten unterschieden haben, zu beschreiben, ist eine ungemein schwierige Aufgabe; denn es werden uns ziemlich entgegengesetzte Nachrichten von den Alten hierüber hinterbracht. Das Wesentliche läßt sich vielleicht in folgende Sätze zusammenziehen. Die Nazaräer und Ebioniten kamen darin miteinander überein, daß sie 1) Jesum als den Messias anerkannten; 2) der aber an sich nur ein Mensch gewesen, welcher um seiner persönlichen Tugenden willen Gott ganz besonders angenehm gewesen; 3) daß das mosaische Gesetz für sie fortdauernd verpflichtend sei, natürlich mit Ausnahme jenes Theils desselben, der an den Bestand des Tempels von Jerusalem geknüpft war. Denn nachdem dieser zerstört war, konnte manches schlechthin nicht mehr geübt werden, wie z. B. die Opfer. Dieß ist also das Gemeinsame der beiden Sekten.

Sie unterscheiden sich aber in folgenden Punkten von einander: 1) die Ebioniten lehrten, daß Jesus nur ein Mensch gewesen, erzeugt nach der gewöhnlichen Art der Menschen; daß das mosaische Gesetz nicht bloß für sie, sondern für jeden Menschen zu beobachten nothwendig sei. Die Nazaräer dagegen lehrten, daß Jesus der Christus durch den heiligen Geist in der Jungfrau Maria empfangen worden sei, und daß das mosaische Gesetz nur Verpflichtung habe für die aus dem Heidenthum in die christliche Kirche Eingehenden. Von den Nazaräern sagt der heilige Hieronymus, daß sie häufig auch Minäer genannt werden. (ep. 89, al. 112).

---

ed. E. Miller, 1851. — G. Uhlhorn: Die Homilien und Recognitionen des Clemens Rom., nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. Göttg. 1854. — Alb. Schwegler: Clementis Romani, quae feruntur homiliae. Stuttg. 1847 (1853). Clementis Rom. quae feruntur homiliae 20 nunc primum integrae, ed. Dressel. Goettg. 1853. — C. G. Wieseler: Exercitat. criticarum in Clementis Rom., quae feruntur hom. Goettg. 1857. — Clementinorum epitomae duae, ed. Dressel. Lips. 1859. — Clementis Romani recognitiones Syriace. Paul. Ant. de Lagarde, ed. Lips. et Lond. 1861. — J. Langen: Das Judenthum zur Zeit Christi. 1866. S. 149—57, 447—61.

Noch ist die Erscheinung zu bemerken, daß wohl nicht alle Nazaräer und Ebioniten mit einander übereinstimmten. Von der Kirche einmal getrennt, waren sie überhaupt jedem Winde der Lehre preisgegeben; sie wechselten daher auch in verschiedenen Zeiten mit ihrer Lehre; so werden wir es wohl am Besten erklären können, wie von mancherlei Seiten her uns abweichende Erzählungen über die Lehre dieser Leute gegeben werden. Der Verfasser der Clementinen, der nicht im zweiten Jahrhundert, sondern nachweisbar im ersten Viertel des dritten, gegen das Jahr 222—230 gelebt haben muß, (der Verfasser dieser Clementinen oder Homilien des heiligen Clemens; denn diesem wurden sie von den Ebioniten unterschoben) hat merkwürdige Ansichten aufgestellt. Er hat mit allen Judenchristen das gemein, daß er Christum auch nur als einen Lehrer auffaßt; aber er hat die besondere Weise, daß er sagt, Christus sei der wieder erschienene Adam. (Die gewöhnliche Benennung, welche Christus von den Ebioniten empfängt, ist: der Prophet der Wahrheit, der Lehrer der Wahrheit.) Es ist, nach ihm, Adam zu verschiedenen Zeiten nach den verschiedenen Epochen der Weltgeschichte mehrere Male erschienen, bis er zuletzt von der mühsamen ihm gewordenen Arbeit, nachdem er auch noch an das Kreuz geschlagen worden, ausruhen durfte, und in den Himmel bleibend aufgenommen wurde. Das ist die Auffassung des Verfassers der Clementinen von Christus. Wir können nicht zweifeln, daß diese Auffassung mehreren anderen Ebioniten auch gemein gewesen sei. Es wird in diesem Buche ausdrücklich der Fall Adam's bestritten; sonst hätte sein Verfasser den Adam eben nicht brauchen können zu dem großen Geschäfte, welches er ihm im Verlaufe der Weltgeschichte anweist.

In Moses, welcher eigentlich auch nur eine Erneuerung Adam's gewesen, sei die vollständige, die reine Wahrheit auch dem Menschengeschlechte schon mitgetheilt worden; aber, wird gesagt, Moses hat nicht befohlen, daß das, was er gelehrt, aufgezeichnet werde, es wurde aber aufgezeichnet, und bei der Aufzeichnung verfälscht; was im Alten Testamente, im Pentateuch steht, ist als eine Verfälschung anzusehen, welche mit der reinen Idee Gottes im Widerspruche steht. Hieher rechnet er alle Anthropomorphismen und Anthropopathien, z. B. wenn gesagt wird, Gott habe gezürnt; wenn vom Finger Gottes die Rede ist;

wenn gesagt wird: wir wollen vom Himmel herabsteigen, und ihre Sprache verwirren, damit Keiner den Andern verstehe. (Gen. 11, 7.) Dann wird Alles als eine Fälschung der mosaischen Offenbarung angesehen, was sich auf Opfer und den Opferdienst bezieht, indem alles Das mit der wahren Verehrung Gottes gar nicht übereinstimme.

So begegnet uns die Erscheinung unter den judaistischen Sekten, daß sie sich gegen ihren eigenen Ursprung wenden, die Basis des Alten Testamentes ganz untergraben, und es den Christen überlassen, daß sie auch das Alte Testament vertheidigen und für die Nachwelt retten. Dann kommt die merkwürdige Behauptung, die das Wesen dieser von der Kirche getrennten Judaisten bezeichnet, vor: der Christ braucht Moses nicht zu kennen, wenn er nur die Lehre des Moses hat; der Jude brauchte auch Christus nicht zu kennen, wenn er nur die Lehre Christi hat, nämlich die von Moses schon gegebene. So kommt also auf die Person Christi gar nichts an, sondern nur auf die Reinigung der jüdischen Lehre, die nach der Meinung dieser Clementinen von Christus eingeführt worden sei, so daß die Anthropomorphismen und der Opfercult aufhören. — Sonst findet sich in dieser Schrift noch eine große Menge von Irrthümern, die sich aber nur mit der äußersten Mühe auf einen vollkommen klaren, abgerundeten Begriff zurückbringen lassen. Z. B. was darin über die Natur des Bösen gesagt wird, ist so dunkel, so sich selbst widersprechend, daß, wenn man sich nicht sehr lange dabei aufhalten will, man darauf verzichten muß, in kurzen Sätzen anzugeben, was der Verfasser eigentlich gewollt haben mag.

Cerinthus.

Zu den Judenchristen müssen wir auch den Cerinthus rechnen.[1]) Er wird sonst auch zu den Gnostikern gerechnet; aber wir thun gut,

---

[1]) Ueber Cerinth: Iren. 1, 23—26. 3, 11. — Origenis philosophum. 7, 28; 33. — Euseb. 3, 28 (Niceph. 3, 13). 4, 14. 7, 25. — Epiphan. haer. 28. — Philastr. de haer. c. 36. — Theodoret: haeret. fabul. 2, 1—3. — Massuet: dissertat. praevia (Irenaeo) I. (3, 6.) — H. E. Gottl. Paulus: historia Cerinthi, Judaeochristiani ac Judaeognostici. Jenae 1795 (1799). — J. E. Chr. Schmidt: Cerinth, ein judaisirender Christ, in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T., I. S. 181; flg. — Dorner: Die Lehre von der Person

ihn hier zu behandeln, weil wir ihn in diesem Zusammenhange am Besten auffassen können.

Cerinth, welcher gegen Ende des ersten, und am Anfang des zweiten Jahrhunderts lebte (näher möchte ich seine Zeit nicht bestimmen), ging aus der Sekte der Ebioniten hervor. Er machte einen Versuch, sich des Wesens des Christenthums auf eine bessere Weise zu bemächtigen, als es in Mitte der Seinigen der Fall gewesen; aber er wurde bald wieder von der irdischen Schwere, von dem materiellen Sinne der Juden herabgezogen, so daß Nichts daraus wurde. — Cerinthus, ein in der alten Kirche überaus verabscheuter Name, lehrte, daß unterschieden werden müsse zwischen Jesus und Christus; dieß seien zwei verschiedene Personen; Jesus sei nach Art der gewöhnlichen Menschen erzeugt (worin Cerinthus ganz Ebionite ist); ausgezeichnet aber durch seine sittlichen Bestrebungen, sei er dazu auserseßen worden, Christus zu werden, oder vielmehr als Offenbarungsorgan Christo zu dienen. In den jüdischen theosophischen Schulen, bei den Kabbalisten, war es auch als ein Grundsatz aufgenommen, daß die Welt nicht durch Gott an sich geschaffen worden sei, sondern durch höhere Wesen, durch Engel. Eben die Engel seien es auch gewesen, die dem Moses auf Sinai das Gesetz gegeben.[1]) Nun lehrte er, daß mit Jesus ein höherer Engel als diejenigen waren, welche die Welt geschaffen und die das mosaische Gesetz gegeben haben, sich vereinigt, und so Jesus befähigt worden sei, Christus zu sein. Dieser höhere Geist aber, der verschieden benannt wird, (Epiphanius sagt, sie hätten ihn den heiligen Geist genannt, andere nennen ihn noch anders), und der mit Jesus sich vereinigt, wich wieder vor seinem Leiden von ihm, so daß Jesus wieder völlig allein war. Bei der Taufe Jesu im Jordan sei dieser höhere Geist auf ihn herabgekommen; daher, sagt Cerinthus, war Jesus von nun an im Stande, Wunder zu thun; früher hatte er keine gewirkt, da dieser höhere Geist nicht bei ihm war; beim Leiden aber zog sich derselbe wieder zurück. Dem Cerinthus ist noch

Christi. St. 1815. S. 38 u. 310 ff. „Cerinthische Ebioniten." — Hilgers: Kritische Darstellung der Häres. I, 1. S. 152—163.

[1]) Jos. Langen: Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freib. 1866. „Die Angelologie und Dämonologie." S. 297—331.

eigenthümlich, daß er streng auch das mosaische Gesetz festzuhalten gebot; er meinte, es gehöre für alle Christen.

Es ist unverkennbar, daß sich Cerinthus bemühte, das Christenthum höher zu stellen, als die sonstigen jüdischen Sekten es wollten. Er war überzeugt, daß es nicht als eine bloße Vervollkommnung des Judenthums, als eine bloße Fortentwicklung desselben aufgefaßt werden könne; daher seine Lehre, daß ein höherer Geist, als der, welcher die Welt erschaffen, und der das mosaische Gesetz gegeben, in Jesus gewirkt habe. Aber der Judaismus drängt sich sogleich wieder hervor. Wenn es darauf und daran kommt, das Eigentliche zu vollziehen, die Welt wahrhaft zu erlösen: dann geht Jesus und Christus wieder auseinander, denn wie es zum Leiden kommt, steht Jesus wieder allein: es leidet bloß ein Mensch; daher die Versöhnung in Christo ganz und gar verschwindet, und dieser wieder nur ein Lehrer ist. Dann sehen wir hier die ganz äußerliche Verbindung, die zwischen Christenthum und Judenthum eingeleitet werden sollte. Es kommt auf einmal ein höherer Geist, der sich auf eine so äußerliche Weise mit Jesus verbindet, daß er ganz schnell wieder entweichen kann, ohne daß irgend eine Veränderung wahrzunehmen ist.

Davon abgesehen, daß Cerinthus nicht lehrte, daß der ewige Sohn des Vaters Mensch geworden, lehrte er überhaupt nicht eine Menschwerdung eines höheren Geistes, sondern nur eine äußerliche Verbindung, eine Zusammenstoppelung zweier Wesen, des Menschen Jesus und dieses höheren Aeon, wie er sich ausdrückte, die eine Zeit lang neben einander gehen, und bald wieder völlig geschiedene Sache von einander machen. Daher dieser ganz seltsame Versuch, das Christenthum und Judenthum so äußerlich mit einander zu verbinden; denn es muß auffallen, wie Cerinthus der Meinung sein konnte, daß, wenn sich in Christo ein höherer Geist geoffenbart hat, doch auch noch der ganze Mosaismus, die Offenbarung eines andern Geistes, die eine bloß äußere war, beibehalten werden konnte. So ist demnach dieser Versuch, die judaistische Auffassung des Christenthums über sich selbst zu erheben, ganz und gar in das Phantastische, und wieder in eine reine Aeußerlichkeit ausgeartet. (Iren. I. 25—26. — Euseb. 3, 28. — Epiphan. h. 28. — Hippolyt. 7, 33.)

Das war das Höchste, was diese judaistischen Sekten zu produ-

ciren vermocht haben. Sie blieben dabei stehen, und starben nach und nach ganz ab, getrennt von der Kirche, und traurig und verlassen in sich selbst.

§. 2. Die Gnostiker.[1])

Wir müssen uns, ehe wir zu den einzelnen gnostischen Sekten übergehen, zuvor mit dem Allgemeinen beschäftigen, und zwar müssen wir zuerst den Ursprung des Gnosticismus zu begreifen suchen.

---

[1]) A. Neander: Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. (K.-G. Bd. I. 1826. S. 627—812). — J. N. Kiffer: Comm. de gnosticis in N. T. tactis. Saarbrueck. 1772. — K. Ch. Tittmann: Tract. de vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quaesitis. Lips. 1773. — F. Münter: Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. Ansbach 1790. — Idem, Odae gnosticae, thebaice et latine. Kopenh. 1812. — E. A. Lewald: Comm. ad histor. relig. veterum illustrand. pertinens de doctrina gnostica. Heidelb. 1818. — J. J. Schmidt: Die Verwandtschaft der gnostischen theosophischen Lehre mit den Religionssystemen des Orients. Leipz. 1828. — Jac. Matter: Histoire critique du gnosticisme, et de son influence sur les autres sectes religieuses et philos. pendant les six premiers siècles. Par. 1828. 2 Th. 2. ed. 3 tom. 1843 (Deutsch von Dörner. Heilb. 1833, 1844). — Derselbe: De l'initiation chez les gnostiques. Par. 1834. — J. A. Möhler: Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (Ges. Schriften I. 403—435). — F. Chr. Baur: „Die christl. Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.“ Tübg. 1835. 762 S. — Hildebrandt: Philosophiae gnosticae origines. Berol. 1839. — Hilgers: Häresien. I, 1. — E. W. Möller: Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Special-Untersuchungen üb. d. gnost. Systeme. p. 572. Halle 1860. — R. A. Lipsius: Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipz. 1860 (Abdruck aus Ersch's und Gruber's Encyclopädie. Thl. 71). — Baur: K.-G. der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. 1860. S. 175—234). — Irenaeus adv. haereses l. V, ed. Massuet, 1710, nebst den dissertationes praeviae des Massuet. — Irenaeus ed. Ad. Stieren., t. 2. Lips. 1849—1853 (wovon der 2. Bd. den „Apparatus ad opera S. Irenaei“ enthält). — S. Irenaei op. edid. W. Harvey, 2 tom. Cantabrigiae 1857. — J. M. Prat: Geschichte des heil. Irenäus. 1846. — Carl Graul: „Die christl. Kirche an der Schwelle des irenaeischen Zeitalters.“ Leipz. 1860.

Clemens Alexandr., Tertullian (de praescriptionibus adv. haeret., contra Gnosticos Scorpiace etc.); Clemens Alexandrin., Origenes, Eusebius, passim. Epiphanii, episcopi Constantiae, opera ed. G. Dindorf., vol. I—V, 1859—63

In den Zeiten eines großen Umschwunges der Dinge werden sehr leicht Uebertreibungen nach allen Seiten hin hervorgebracht. Wir bemerken dieß sowohl von ganzen Zeitaltern in der Geschichte, von ganzen Völkern, als auch bei einzelnen Individuen. Wenn sie sich vom Schlechtern zum Bessern wenden, oder wohl auch vom Bessern zum Schlechtern zurück, so geschieht es sehr häufig, daß der Stand der Dinge, den man verlassen hat, nicht tief genug herabgedrückt, und dagegen der neue, in den man eintritt, über alle Grenzen hinaus erhoben wird. Die große Lebendigkeit, die ergreifendste Begeisterung, mit welcher das Christenthum in den ersten Zeiten aufgenommen wurde, brachte nun auch Erscheinungen dieser Art zum Vorscheine. Man warf der Kirche vor, daß sie nicht gläubig genug, nicht christlich, nicht antijüdisch, nicht antiheidnisch genug sei; man fand in der Herabdrückung des Judenthums und des Heidenthums keine Grenze, und erhob sich über das ganze christliche Gebiet weit hinaus, um, wie

(vol. V, Petavii animadversiones, 1859). — Corpus haereseologicum ed. Franc. Oehler. Berol. 1855—59, t. II, S. Epiphanii Panaria.

Theodoret, haereticar. fabular. compend. op. t. IV.

Origenis (i. e. Hippolyti, der nun fast allgemein als Verfasser anerkannt ist) φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Orig. philosophumena, sive omnium haereseon refutatio. E codice Parisino nunc primum ed. Emm. Miller, Oxonii 1851. — S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum X quae supersunt. Rec. etc. L. Duncker et F. G. Schneidewin. Goetting. 1859. — Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum etc. ed. Patric. Cruice (Bischof von Marseille, † 14. Aug. 1866, schrieb das Werk dem Cajus zu) Paris. 1860. — Bunsen, Hippolytus and his age or the doctrine and practice of the Church of Rome. IV volumes. Lond. 1852 (1855). (Feßler und Hergenröther, [derf.: Hippolyt oder Novatian? (für welchen Armellini in Rom ist) in österr. Vierteljahrschr. f. k. Th. 1863. Heft 3. S. 287—340.] in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1852.) — H. Ch. Wordsworth, St. Hippolytus and the church of Rome in the earlier part of third century. London 1853. — W. El. Taylor: Hippolytus and the church of the thirdcentury. London 1853. — Patr. Cruice: Etudes sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment decouvert des Philosophumena. Par. 1853.

J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Rgsbg. 1853. — Volkmar: Hippolytus und die römischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Sekten nach Ursprung, Composition und Quellen untersucht. 1. Bd. Zürich 1855.

man meinte, eben recht christlich zu sein. Wenn in den Zeiten der Bekehrung Einzelner wie ganzer Völker mit der Begeisterung sich nicht die Besonnenheit, mit der Freude und dem Selbstgefühle des Bessern nicht große Demuth verbindet, und wenn sich nicht besonders eine recht strenge Unterordnung unter die Kirche einstellt, die uns mit ihrer Allseitigkeit corrigirt, und unserer unendlichen Einseitigkeit entgegentritt, dann geschieht es leicht, daß selbst die Bekehrung von einer Gefahr begleitet ist, die in vielen Fällen weit größer genannt werden muß, als das Uebel, aus welchem man gerettet wurde.

So geschah es auch jetzt, und diejenigen, bei welchen es geschah, sind in der Geschichte der christlichen Kirche unter dem Namen der Gnostiker bekannt geworden, — eine Benennung, die uns weiter unten gehörig klar werden wird.

Die Hauptpunkte, in welchen manche Christen nicht weit genug gehen zu können meinten, waren besonders folgende: Das Christenthum lehrt unstreitig eine Verschiedenheit Gottes von der Welt der Wesenheit nach, während das Heidenthum Gott und Welt confundirt hatte. Die Gnostiker aber lehrten, die Welt ist gar nicht von Gott, der Stoff der Welt ist von Gott gar nicht gesetzt. — Das Christenthum lehrt, daß das gesammte Menschengeschlecht durch den Abfall seines Stammvaters einem großen sittlichen und physischen Verderben anheimgefallen sei. Die Welt liegt im Argen, sagt der Apostel Johannes, sie liegt im Bösen (1 Joh. 5, 19). Die Welt wird überall im Neuen Testamente der Kirche entgegengesetzt, das Fliehen vor der Welt, die Unterdrückung der Welt wird allenthalben gelehrt. Nebstdem wird noch gesagt, daß das sittliche Verderben die ganze auch vernunftlose Schöpfung mehr oder weniger ergriffen habe; und Paulus lehrt, daß auch diese Schöpfung in Geburtsschmerzen liege und der Freiheit der Kinder Gottes sich entgegensehne (Röm. 8, 22). Und damit waren manche Christen nicht zufrieden. Die Verschlimmerung der Welt, welche das Evangelium und die Kirche ethisch erklären, wurde physisch aufgefaßt und gesagt, die Welt ihrer Substanz nach ist vom Bösen und ist das Böse selbst.

Das Christenthum lehrte, daß das Gottesbewußtsein in der ganzen alten Welt, am meisten jedoch und vorzugsweise in der heidnischen, unterdrückt gewesen, daß das Bild Gottes im Menschen verdunkelt

sei, und daß durch Christus die Urerkenntniß Gottes wieder geschenkt werde, und daß die höchste Gotteserkenntniß, die dem Menschen nur im Glauben auf dieser Erde möglich ist, in Christus gegeben sei. Auch damit bezeigten sich manche Christen völlig unzufrieden. Sie lehrten: vor Christus unter den Heiden hat es gar keinen Glauben an den wahren Gott gegeben, und auch nicht die allermindeste Kenntniß von ihm; selbst unter den Juden glaubte man nicht an den wahren und höchsten Gott, und es war nur ein untergeordnetes Wesen, das die Juden für den höchsten Gott nahmen. So erklärten diese Christen die Stellen in der Apostelgeschichte, wo z. B. Paulus in Athen sagt, er lehre den unbekannten Gott (Ap.-G. 17, 23), so erklärten sie die Stellen in den Evangelien, wo der Herr sagt: Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und welchen es der Sohn offenbart. Sie verwandelten das Präsens „erkennt" noch dazu in das Perfectum, und sagten dann: Niemals hat Jemand vor Christus den wahren Gott auch nur von ferne erkannt, jetzt erst ist diese wahre Erkenntniß in allen Beziehungen durch Christus eingetreten.

Das Christenthum lehrte dem Judenthum gegenüber, daß das Alte Testament seinen rituellen Vorschriften nach abgeschafft sei, daß es überhaupt nur die Bestimmung gehabt habe, vorzubereiten auf Christus, ihn anzudeuten, einzuleiten; nur die moralischen Bestandtheile des Alten Testaments seien ewig dauernd, und durch Christus noch weiter entwickelt, und vollkommen gemacht worden. Keineswegs, sagten manche Christen, ist dieß das richtige Verhältniß zwischen dem Neuen und Alten Testamente; im Alten Bunde wird nur ein gerechter Gott geprediget; der Gott des Neuen Bundes aber ist der gute, der gnädige, der barmherzige, der liebevolle Gott, ein dem Wesen nach vom alttestamentlichen verschiedener Gott. Der Gott des Alten Bundes lehrt: Thue das und jenes, und du wirst leben; der neutestamentliche aber lehrt: Wer mich erkennt und denjenigen, welcher mich gesandt hat, der hat das ewige Leben. Hier ist lauter Gnade, dort nur Gesetz. So kam man auf einen ganz abstrakten Glauben, der allein die Seligkeit in sich trage, auf eine ganz abstrakte Erkenntniß, die in den Himmel einführe, und stellte dieß dem alttestamentlichen Gesetze entgegen.

Dieß sind die Hauptpunkte, um welche es sich hier vorzüglich

gehandelt hat. — War das Heidenthum eine Confusion Gottes mit der Welt, eine Vergöttlichung der Welt, so wurde nun das Christenthum als eine Verteufelung der Welt aufgefaßt, als wäre das der eigenthümliche Charakter des Christenthums, Alles schlechthin, die ganze Schöpfung, Alles, was vor ihm und außer ihm war, für ein Werk des Satans zu erklären. War vor dem Christenthum der Geist mit der Materie verwechselt, und wurde Beides gar nicht auseinander gehalten, so wurde nun zum abstraktesten Spiritualismus fortgeschritten in der Art, daß behauptet wurde, der Geist des Menschen sei das wahrhaft Gute, wie der Leib das in sich selbst Böse, und von einem ganz andern Prinzip Abstammende. Dem Judenthum gegenüber sprach sich diese neue Richtung als Antinomismus aus. Kannten die Juden nur das Gesetz, so kannten diese gar kein Gesetz, das Gesetz ist gerade das in sich selbst Beschränkte, nur einer niedern Ordnung Angehörige.

Wie eine jede Uebertreibung, eine jede gewaltige Einseitigkeit, besonders, wenn sie mit einer großen Begeisterung ergriffen, vorgetragen und verbreitet wird, mit einer ganz eigenen Gewalt die Menschen zu ergreifen vermag, so war es auch jetzt der Fall. Gerade diese äußerste Uebertreibung gefiel sehr Vielen in der damaligen Zeit, und sehr bald wurde die Kirche in einen Kampf mit dieser Richtung versetzt, der weit größer und für sie ungleich bedenklicher und gefährlicher war, als der ganze Kampf mit dem Heidenthum. In vielen Gegenden wurde der größere Theil der Gläubigen mit in diesen Sturm hineingezogen und fortgeschlendert. Die Hauptfrage war immer diese, woher das Böse stamme, und wie wir aus Tertullian und Irenäus sehen, sobald nur diese Frage in den damaligen Zeiten an Jemand gestellt wurde, so war er verblüfft, das Herz war gefangen, und der Verstand gehorchte plötzlich der Einseitigkeit des Herzens. Manche gnostische Systeme zählten in ihrer Mitte eine solche Masse von Christen, daß Tertullian öfter sich des Ausdrucks bedient: Plerique Christianorum. Es war dieß nach und nach eine vollkommene Krankheit der Zeit geworden, und der blendende Schein dieser Richtung war um so größer, als man gerade sagte, daß die Kirche nicht christlich genug, nicht rechtgläubig genug sei, und hierin eben die wahre Hervorhebung Christi und des Christen-

thums, seine wahre und eigentliche Verehrung bestehe. Die Frömmigkeit bestach gar Viele und richtete sie zu Grunde, eine Frömmigkeit natürlich, in welcher sich sehr viel Fleischliches befand, nach und nach ein entsetzlicher und gewaltiger Hochmuth, der alle Besinnung raubte.

Um nun aber diese, für die Kirche so bedeutungsvoll gewordene Sekte gehörig zu würdigen, muß man zwei Momente in ihrer Geschichte unterscheiden. Das erste Moment ist das des noch völlig unentwickelten Gefühles; man war zufrieden mit dieser gewaltigen Ueberspanntheit, und fragte nach keiner weiteren Begründung, man war selig darin, wie man es auch im größten Irrthum sein kann. Bald aber schloß sich das zweite Moment an dieses erste an; man suchte eben das, was im Gefühl sich als etwas ganz wahrhaft Christliches ankündigte, wissenschaftlich zu begründen. Jetzt bemerken wir sehr mannigfaltige Richtungen, und in eine Menge von Sekten gehen jetzt diese Leute auseinander, nachdem sie sich von der Kirche getrennt hatten. Natürlich konnte man sich mit den schroffen Widersprüchen, in die man Alles hineingebracht hatte, nicht begnügen; man mußte doch Uebergänge suchen von Gott zur Welt, vom Geiste zur Materie, vom Alten zum Neuen Bunde, vom Heidenthum zum Christenthum. Man sah sich genöthigt, von vielen früheren Behauptungen zurückzugehen, sie da und dort zu mildern. So entstanden die einzelnen gnostischen Systeme. Aber das Merkwürdigste ist dieß: wie alle Extreme oft geradezu in andere übergehen, so finden wir jetzt, daß gerade diese Gnostiker, die sich dem Heidenthum nicht schroff, nicht einseitig genug entgegensetzen konnten, allmälig wieder in das Heidenthum umschlugen.

Um ihre Hauptsätze, die ich genannt habe, zu begründen, mußten sie natürlich, da sie nicht im Christenthum begründet waren, ganz über das Christenthum hinausgehen. So kamen sie zu den altheidnischen Philosophemen und Religionssystemen zurück, und nahmen aus denselben alles Mögliche heraus, um ein Flickwerk zu Stande zu bringen, welches einigermaßen alle Glieder dieses zerrissenen Körpers in einige Harmonie bringen und organisch verbinden sollte. So verschwand dem Wesen nach immer mehr und mehr das eigentlich christliche Element in diesen gnostischen Systemen, und das heidnische

herrschte vor; der Form nach aber wurde es geradezu heidnisch, und ein förmlicher Polytheismus kam wieder zum Vorschein. Wenn wir diese zwei Momente in der Geschichte des Gnosticismus genau unterscheiden, dann sind wir, wie mir scheint, in der That im Stande, Alles, was uns auf dem ganzen Gebiete des Gnosticismus entgegenkommt, gehörig zu erklären. Mit der Erklärung, die ich eben vom Gnosticismus gegeben, steht eine andere im Gegensatz. Es ist nämlich eine fast allgemein zu nennende Ansicht der neueren Zeit geworden, daß die ganze gnostische Richtung schon ursprünglich aus der Aufnahme platonischer und altorientalischer Religionssysteme entstanden sei. Aus Plato vorzugsweise wurde er abgeleitet, dann aus dem parsischen Systeme; auch ging man selbst bis nach Tibet und in das hintere Indien zurück, um den Gnosticismus zu erklären. Man hat hierin in der That einestheils sehr Recht, denn wir finden Bestandtheile aus allen vorchristlichen philosophischen und Religionssystemen in ihm. Aber die Frage ist diese: ob durch die Uebertragung solcher Systeme auf das christliche Gebiet die große Erscheinung, die wir den Gnosticismus nennen, entstanden sein könne? Dieß, scheint mir, müsse geleugnet werden, besonders aus folgenden Gründen:

1. Wir finden bei den Gnostikern ursprünglich überall eine überaus übernatürlich-strenge Ascese. Das Fleisch wurde ja für das an sich Böse, der Körper für ein satanisches Product seiner inneren Substanz nach angeschaut. Daher finden wir eine recht eigentliche Abtödtung des Körpers ursprünglich bei den Gnostikern. Man frage jeden gesunden Menschenverstand, ob man wegen irgend einer altpersischen oder altindischen oder platonischen Religionsidee den Leib sich bis auf Haut und Knochen zusammenfaste, und sich recht eigentlich tödte? Kann irgend ein bloßer abstrakter Gedanke solche Kraft über den Menschen ausüben, daß er sich solche Gewalt anthue, wie wir hier sehen? Das können wir aus einer Uebertragung fremder Religionsphilosopheme gar nicht erklären. Wir müssen also fragen: Brachte eine so strenge Ascese erst nach und nach gewisse theosophische und philosophische Theorien hervor, oder ging aus solchen Theorien die Ascese hervor? Ich glaube, daß zuerst etwas unmittelbar Gegebenes in diesen Menschen sich befand, eine practisch verkehrte Begei-

sierung, die nach und nach eben erst zu diesen Speculationen der abstrusesten Art hinführte.

2. Wir finden den Gnosticismus keineswegs bloß bei Gelehrten; auch beim gemeinen Volke finden wir ihn, und in allen Klassen der Gesellschaft. Es muß also etwas in diesem gnostischen System gewesen sein, was überall in einer gewissen Weise verbreitet war. Denn den gemeinen Mann kann man durch bloße abstracte Speculationen, durch so abstruse Theorien, wie wir sie bei den Gnostikern finden, gar nicht gewinnen. Es war etwas Practisches in ihm, was als das Ursprüngliche angesehen werden muß, woraus erst, um dieses Practische mit der Vernunft zu versöhnen, diese Theorien und Speculationen hervorgingen.

3. Wenn wir ferner die gnostischen Systeme der Zeit nach betrachten, so bemerken wir, daß sie immer weitschweifiger, umfassender, abstruser werden. Das weiset darauf hin, daß eben ursprünglich der Gnosticismus von einem ganz einfachen Elemente ausgegangen ist, und daß er sich von da aus erst zu einer so weiten und großen theoretischen und speculativen Verkehrtheit entwickelt hat. Man fand immer mehr, daß alles bisher Gesagte nicht genüge, diese Verirrung zu beweisen; man mußte daher da und dort etwas hinzusetzen; man nahm immer mehr aus den vorhandenen Theosophien und Philosophien heraus. Aber Alles genügte nicht, bis endlich das Ganze eine solche Höhe erreicht hatte, daß es in sich selbst zusammenfiel, und größtentheils aufhörte.

4. Als nun aber der Gnosticismus wirklich aufhörte, eine mächtige und für die Kirche gefährliche Zeiterscheinung zu sein, dann gab er wohl alle Speculationen auf, die er aus dem Platonismus und aus den orientalischen Philosophien und religiösen Systemen herübergenommen hatte. Aber die Grundzüge, welche ich anfänglich als diejenigen bezeichnet habe, die die ersten in jenem Auftreten gewesen seien, blieben immer; sie erneuerten sich von Zeit zu Zeit, und wir finden sogar, daß der Gnosticismus in dieser einfachen Form bis tief in das Mittelalter hinein durch allerlei geheime Wege sich fortzupflanzen wußte. Das, was Alles überlebte, was die Gnosis (die falsche) bei ihrem Ende noch hatte, ist auch das Ursprüngliche und Anfängliche gewesen, das Uebrige war nur Zuthat, um eben die Verirrung

des Gefühles zu erklären, philosophisch zu begründen, kurz, sie speculativ aufzufassen.

In der zweiten Periode der Geschichte der Gnosis, oder in ihrem zweiten Momente nahm sie im eigentlichen Sinne auch nur erst den Namen Gnosis an, oder doch wenigstens mit veränderter Bedeutung nahm sie ihn jetzt an. Gnosis bedeutet nämlich hier gar nichts anders, als eine tiefere Erkenntniß, eine bessere, die höher steht, als das, was wir beim gemeinen Mann antreffen. Die Gnostiker schrieben sich vorzugsweise die Gnosis, diese Erkenntniß, im Gegensatze zum Glauben, zu, welchen Glauben sie den Mitgliedern der katholischen Kirche überließen; sie hatten nämlich anfangs nicht recht im Sinne, sich von der katholischen Kirche zu trennen, und wollten nur, wie sie sagten, das, was im Glauben und in den Symbolen der katholischen Kirche angedeutet sei, auf die wahren Ideen zurückführen; und diese Masse von den sogenannten wahren Ideen, die dem katholischen Glauben zu Grunde liegen sollten, das nannten sie ihr Wissen, ihre Gnosis, ihre höhere Erkenntniß. Der Glaube hatte bei ihnen nur die Bestimmung für Einfältige, für solche, die sich nicht zur eigentlichen Höhe der Dinge emporschwingen konnten. Dieß ist die spätere Bedeutung des Wortes Gnosis geworden. Ursprünglich scheint aber Gnosis bei den Gnostikern bedeutet zu haben das Wissen und Erkennen von sich selbst, daß man ein Sohn Gottes sei, wodurch eben der Mensch ganz allein und ausschließend vor Gott gerecht und selig werde. Was der Herr bei Johannes sagt: Das ist die wahre Erkenntniß (das ewige Leben), daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und denjenigen, welchen du gesandt hast, Jesum Christum (Joh. 17, 3), das schrieben sie sich ganz ausschließend zu, und gaben sich daher den Namen der wahrhaft Erkennenden, die eben auch von Gott wahrhaft erkannt sind; und dann später, als die Sache weiter ging, erhielt die Gnosis die vorhin angegebene Bedeutung.

§. 3. Inhalt des Gnosticismus.

Den Ursprung des Gnosticismus habe ich zu erklären gesucht, und habe dann zwei Momente unterschieden, die genau zu beachten sind, wenn man sich die Geschichte des Gnosticismus gehörig begreiflich machen wolle: das Moment einer unmittelbaren falschen, von

infernalischen Einflüssen hervorgebrachten Gefühls-Begeisterung, und dann das zweite Moment, indem man versuchte, auf theoretischem Wege der Verirrung des Gefühles zu Hilfe zu kommen. Nun haben wir näher zu betrachten, wie man es denn angegangen, um all' die Widersprüche, die man aufgefunden, mit einander zu versöhnen, und den Uebergang vom absolut Guten zum schlechthin und absolut Bösen zu erklären, und anschaulich zu machen.

Man ging davon aus, daß zwei ewige Principien anzunehmen seien, absolut von einander verschieden, indem das Eine das absolut Gute, das Andere das in sich selbst, substantiell und von Ewigkeit her Böse sei. Das gute Wesen wurde in verschiedenen gnostischen Sekten verschieden genannt. Wir finden die Benennung βύθος, der Abgrund, ἀρχή, der Ursprung, oder auch προαρχή, was noch vor allem Anfang ist, auch Ἓν καὶ μόνον, das, was in sich selbst nur Eins ist und allein. Dieses in sich selbst gute und rein geistige Wesen hat den Naturtrieb in sich, sich zu entfalten. Diese Entfaltung wird durch Emanation, durch Ausströmung des unendlichen Inhalts aus sich erklärt. Die nächsten Emanationen aus dem Urwesen sind diejenigen, welche das Urwesen selbst am allseitigsten, vollsten und lebendigsten darstellen. Je vermittelter und entfernter aber die Emanationen aus dem Urwesen sind, desto schwächlicher, einseitiger und unlebendiger stellen sie das Urwesen dar. In verschiedenen gnostischen Sekten wird auch die Zahl der Emanationen verschieden angegeben. Man findet, daß dreihundert fünfundsechzig solcher Emanationen angenommen werden. Manche gingen noch weiter, und nahmen eine unendliche Reihe derselben an. Diese Emanationen selbst werden auch bei den verschiedenen gnostischen Sekten verschieden genannt. Bei einigen kommen sie unter dem Namen der Aeonen vor, αἰῶνες, die Ewigen.

Man wollte dadurch anzeigen, daß die Emanationen, die, wenn sie von Menschen gedacht oder dargestellt werden, nur als in einer Succession begriffen gedacht und dargestellt werden konnten, doch an sich ewig seien, zeitlose Ausströmungen aus dem göttlichen Wesen. Andere nannten diese Emanationen ἄγγελοι, Engel. Die Gesammtheit dieser göttlichen Emanationen wird von Einigen τὸ πλήρωμα genannt, im Gegensatze von dem dem Guten entgegenstehenden Reiche, welches

Κένωμα genannt wird (*πλήρωμα*, die Fülle, *Κένωμα*, das an sich Leere, des göttlichen Seins Ermangelnde). Auch wird das Alles, was aus dem guten Princip ausgeströmt ist, das Lichtreich genannt, und die einzelnen Glieder des Lichtreichs Lichttheile, Strahlen aus der einen Sonne. Auch wird der Ausdruck Himmel darauf angewendet, und dann wird, je nachdem mehr oder weniger Emanationen angenommen werden, eine größere oder niedere Zahl von Himmeln gelehrt.

Das dem Guten entgegenstehende Reich des Bösen war nicht unfruchtbar; in ähnlicher Weise hat es eine Reihe von Wesen aus sich hervorgehen lassen. Jedoch stellen die verschiedenen gnostischen Systeme das böse Reich, und überhaupt den Begriff des bösen Reiches verschieden dar. Einige nehmen an, daß das Böse in sich selbst thätig, wirksam, und demnach auch lebendig sei. Andere dagegen stellen das Böse nur als eine todte Masse dar, die erst durch Anstoß von Außen in Bewegung gesetzt wird, und dadurch den Schein von Leben erhält. In den spätern Zeiten der Gnostiker, namentlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wo von Seite der katholischen Kirchenlehrer schon auf eine überaus glückliche Weise gegen die Annahme zweier Principien gekämpft worden, finden wir auch die Darstellung und Auffassung des Bösen bei den Gnostikern, daß im göttlichen Wesen selbst ein dunkler Fleck sei, der darum auch Allem, was aus dem göttlichen Wesen hervorgeht, sich mittheile, wodurch eben das Böse entstehe: eine Auffassung des Bösen, welche noch weit gefährlicher und unsinniger ist, als die erste.

In den späteren Zeiten des Gnosticismus finden wir den Ursprung des Bösen auch so dargestellt: Im Urwesen selbst ist nichts Böses; sobald dasselbe aber anfängt, sich zu entfalten, dann tritt es nur in endlichen Manifestationen hervor; das Endliche aber ist ohne Begrenzung und Schranke nicht zu denken; die Schranke aber ist das Unvollkommene, und dieß Unvollkommene das Böse. So wird das Böse wieder als etwas in der endlichen Welt nothwendig Vorhandenes und durchaus nicht zu Ueberwindendes, wenn es endliche Wesen geben soll, dargestellt. Diese letztere Darstellung ist nur eine neue Wendung, welche die Gnostiker einschlagen, nachdem sie aus allen

ihren früheren Aufenthaltsorten herausgetreten waren, und dort sich nicht mehr halten konnten.

Warum wird denn nun aber eine so große Anzahl von Emanationen aus dem göttlichen Wesen angenommen? Dadurch soll eben der Uebergang vom Guten zum Bösen erklärt werden. Man glaubte dadurch, daß man annahm, das göttliche Wesen habe sich stufenweise gemindert, und allmählig in sich selbst abgenommen, begreiflich zu machen, daß es mit dem ihm gegenüber stehenden schlechthin Bösen sich vermischen kann, wobei natürlich schon zum voraus ein gewaltiger Sprung angenommen wurde: einmal, daß das göttliche Wesen in sich selbst abnehme, eine Verminderung erleiden könne, und dann, daß es irgend einen Terminus gebe, wo es in das Böse überzugehen reif ist. Doch sie nahmen diesen Sprung an, und halfen sich über denselben durch allerlei Bilder, die sie gebrauchten, hinüber. Sie stellten nämlich, wenn es auf den Punkt ankommt, daß das Gute und Böse sich miteinander vereinigt, die Sache so vor. Ein Strahl aus dem Lichtreiche fiel hinab in das dunkle, böse Chaos, oder aus der Ueberfülle des göttlichen Lebens sprudelte ein Keim hinab in das dunkle Reich, und wurde von den Mächten der Finsterniß ergriffen und festgehalten. Manchmal wählen sie sehr schmutzige Bilder, um diesen Uebergang begreiflich zu machen, die wir füglich an diesem Orte übergehen.

Mit solchen bildlichen Bezeichnungen glaubten sie irgend Etwas ausgedrückt zu haben, während man, wenn man diese Bilder näher betrachtet, eben dabei sich nichts denken kann. — Nachdem nun aber ein Lichtstrahl in die Finsterniß, ein Lichtkeim in das Reich des Bösen hinabgefallen war, so war für Gott die Nothwendigkeit gegeben, daß er diesen verlornen Lichtstrahl wieder an sich ziehe. Die ganze Fülle des göttlichen Lebens ist durch jenen Verlust gestört worden, es ist in Gott selbst gleichsam ein Mangel, ein sehr fühlbarer und schmerzlicher, gesetzt worden. Gott muß daher über Mittel (und Wege) nachdenken, das Verlorne und in das Leiden Hineingezogene wieder an sich zu ziehen. Als Mittel für diesen Zweck ersann Gott die Weltschöpfung. Gott organisirte das Chaos, um mittelst einer unendlichen Gliederung desselben die allenthalben zerstreuten Lichttheile wieder zu befreien, sie herauszuziehen aus den Klauen der dunklen

Mächte, und sie wieder aufzunehmen in das eigentliche Lichtreich. Aber unmittelbar konnte Gott mit der bösen Materie sich nicht in Verbindung setzen. Er selbst also bildete die Welt nicht; von einer eigentlichen Schöpfung kann schon gar nicht die Rede sein. Nun — um den Weltbildner zu bekommen, das war eben eines der schwierigsten Probleme, die wir im Gnosticismus berührt finden. Die Gnostiker nehmen an, daß eine der allerletzten Emanationen aus Gott, ein Glied der letzten Lebensentwicklungen aus ihm — mit dem sonst noch Mannigfaltiges und Wunderliches vorgegangen, so daß es schon selbst nicht mehr eine rechte Emanatión aus Gott genannt werden kann, — daß dieses Wesen eigentlich der Weltbildner geworden. Dieses weltbildende Wesen heißt in einzelnen gnostischen Systemen δημιουργός, eigentlich Bildner, Weltbildner. In andern heißt es der ἄρχων, der Herrscher; auch wird es Jaldabaoth genannt.

Dieses Wesen ist der Weltschöpfer. Der Weltschöpfer und Gott sind demnach zwei von einander verschiedene Wesen. Die Charakteristik dieses Weltschöpfers, des Demiurgen, wird von den Gnostikern auch wieder sehr verschieden gegeben. Einige stellen es dar als ein beschränktes, aber doch gutmüthiges Wesen. Andere aber bezeichnen dieses weltschaffende Wesen als ein bösartiges, schon arglistig beschränktes Wesen; es ist nicht geradezu böse zu nennen, aber es steht doch in mancher Beziehung dem eigentlich guten Gotte sehr entgegen.

Mit diesem Wesen erklären die Gnostiker überhaupt sehr viel. Weil ein so beschränktes Wesen der Weltschöpfer ist, und weil dieses an sich schon beschränkte Wesen aus einem schon vorhandenen Stoffe, der auch nicht unendlich bildungsfähig war, die Welt gemacht hat, ist eben so viel Böses in der Welt, so viele physische Uebel, und überall, wohin wir blicken, so viele Lücken. Dieses Wesen, lehren sie, haben die Juden unter dem Namen Jehova verehrt. Daher die Unvollkommenheit der jüdischen Religion; diese ist nichts anderes, als ein geistiger Abdruck des Wesens des Weltbildners. Derselbe besitzt als höchste seiner Eigenschaften die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist keine göttliche Eigenschaft. Gott in sich selbst ist nur Liebe, Gnade, Barmherzigkeit; die Gerechtigkeit aber gehört dem Weltschöpfer, dem Gott der Juden an. Daher gab er das Gesetz und sagte: Wer das Gesetz

erfüllt, wird leben. Do ut des, das findet sich überall bei ihm. Gnade, Sündenvergebung, Liebe, das ist seine Eigenschaft nicht, diese ist weit über ihn erhaben, und erst später geoffenbart. Daher ist in der Fülle der Zeit die jüdische Religion ganz und gar zu verlassen; Alles, was der jüdische Gott gegeben, auch das sogenannte Moralgesetz fällt nun geradezu hinweg.

Wie ist aber im Gnosticismus Christus selbst zu erklären? Den Zweck der Erlösung sprechen sie in der Regel so aus: Die höheren Lichtwesen, die in das irdische Leben herabgezogen worden, wurden von dem beschränkten Schöpfer dieser Welt, der die höheren Absichten des guten Gottes gar nicht kannte, in seinen Schranken aufgehalten; sie konnten nicht aus dem Kreise, in dem er sie gebannt hielt, hinwegkommen. Es mußte daher, wenn die Zwecke des guten Gottes mit der Welt erreicht werden sollten, eine Erlösung stattfinden. Einer der höchsten Aeonen, eine der ersten Emanationen aus Gott, gewöhnlich der Nous (νοῦς) genannt, die absolute Vernunft, auch Monogenes, der Eingeborne, nach dem Evangelium des Johannes, — dieser erschien. Wie aber erlöste er, und worin besteht demnach seine eigentliche Erlösung? Darin, daß der Nous die höheren Lichtkeime auf ihren wahren Ursprung aufmerksam machte, daß er sie zum Bewußtsein ihrer selbst durch die Lehre brächte. Subjectiv erlöst ist daher nach den meisten gnostischen Systemen derjenige, der zur Erkenntniß des Absoluten gelangt ist, zur Erkenntniß des Bythos, welcher weiß und dem es unerschütterlich gewiß ist, daß er ein Lichtkeim sei, gleiches Wesens mit Gott und unverlierbar für ihn.

Die Person Christi ihrer Erscheinung nach wird aber von den verschiedenen Gnostikern wieder sehr verschieden dargestellt. Wir finden bei den meisten Gnostikern den sogenannten Doketismus; ja, wenn wir die Sache gehörig und allseitig auffassen, bei allen eigentlichen Gnostikern, daß nämlich der Nous, der in diese Welt herabgestiegen ist, bloß scheinbar Mensch geworden sei. Wahrhaft Mensch, im vollen Sinne des Wortes, konnte diese höchste Emanation nicht werden, weil der Leib eben das Böse ist; mit dem Bösen aber kann weder der Bythos, noch eine sehr hohe Emanation sich in Verbindung setzen. Daher ist Christus nur scheinbar Mensch geworden, scheinbar aber doch, um seine Belehrungen mittheilen, und gehörig auf die höheren

Lichtkeime, die in der Form von Leibern da herum wandern, an sich ziehen zu können. Doketen nennt man sie daher auch, von δοκεῖν, scheinen, abgeleitet, auch Phantasiasten, weil Christus nur ein Phantasma war.

Es gibt drei Klassen von Doketen. Eine derselben nimmt an, daß zwar Jesus als ein vollkommener Mensch, der vom Demiurg geschaffen war, wahrhaft geboren worden, daß aber der höhere Aeon, Christus, erst später im Verlaufe seines irdischen Lebens sich mit ihm vereinigt habe, wie wir das schon bei Cerinth gesehen haben. Auch das ist ein Doketismus, weil eben das Göttliche mit dem Menschlichen sich nicht zur Einheit einer Person vereinigt, und nicht eigentlich der Sohn Gottes Mensch geworden, abgesehen davon, daß diese nicht einmal den wahrhaften Sohn Gottes in dieser Scheinform herausscheinen lassen. Einige nehmen an, Christus sei scheinbar geboren worden, nämlich, er habe einen höhern, psychischen Leib gehabt, nicht den roh-materiellen Leib, wie ihn andere Menschen haben, und mit diesem psychischen Leibe umgeben, sei er, wie es auch bei andern Menschen geschehe, scheinbar geboren worden, und habe darin gelebt. So die Valentinianer. Dann aber gibt es solche, die schlechthin alle Geburt des herabgestiegenen Aeon läugnen. So die Marcioniten. Es ist eine reine Scheingestalt; dieser reine Geist hat eben nur menschliche Formen scheinbar angenommen, irgend ein Spiel vor den Menschen gemacht; aber er hat gar nichts an sich gehabt, was auch nur psychisch, geschweige somatisch, eigentlich körperlich genannt werden könnte. Daher sprechen sie auch von keinem Tode eben dieses Aeon; er konnte nicht leiden, weil er keinen Leib hätte; er konnte darum auch nicht auferstehen. Wir sehen daraus, daß sie auch keine Erlösung durch die Verdienste Christi annehmen können, keine Genugthuung für die Menschen. Das bedurften sie aber auch nach ihrem ganzen Systeme nicht, es paßte durchaus nicht in dasselbe; denn sie nahmen ja im eigentlichen Sinne Gott selbst die Eigenschaft der Gerechtigkeit, und es bedurfte auch keiner Genugthuung für Gott; nur der beschränkte Demiurg ist gerecht, nur der hätte etwas dieser Art fordern können.

Die Doketen nahmen drei Klassen der Menschen an: Hylische, die nur aus dem Stoffe, der Materie (ὕλη) gebildet sind, aus dem

der Demiurgos die Welt schuf. Diese Hyliker haben gar nichts Gutes, sind ganz unverbesserlich und unrettbar; Psychische, welche nur das Wesen des Demiurgos an sich tragen; Pneumatische, welche aus dem eigentlichen Lichtstoffe πνεῦμα, aus der ψυχή oder dem Stoffe des Demiurgos, und aus der Materie bestehen.[1])

So gestaltete sich allmählig die Gnosis, und wir sehen, wie weit sie sich vom Christenthum allmälig entfernte, und wie sie ganz heidnisch wurde, die sich Anfangs nicht weit genug vom Heidenthum entfernen zu können meinte.

In der ersten Zeit der Entstehung des Gnosticismus, wo die Gemüthsbegeisterung noch herrschte, waren sie meist recht tüchtige Streiter für das Lichtreich, und sie hatten nur eine durchaus überspannte Ascese. Einige Gnostiker verboten daher die Ehe schlechthin, damit die Lichttheile durch die Fortpflanzung nicht noch länger eingeschlossen würden. Der Wein war ebenfalls verboten. — Aber nach und nach entwickelten sich die Grundsätze der Gnosis aus ihrem Keime mehr und mehr, und diese Leute sanken nun von ihrer schwindelnden Höhe in den tiefsten Koth herab. Das Böse ist ihnen nicht mehr ethisch, sondern physisch, eine unausweichbare Nothwendigkeit zieht zu demselben hin. Sie selbst sind göttlichen Wesens, und können daher gar nicht verloren gehen, wenn sie auch wollten; ja sie können nicht einmal verloren gehen wollen, und wegen ihres göttlichen Wesens können sie gar nicht sündigen. Daher sagten sie auch: so wenig das Gold an seinem Werthe verliert, wenn es im Koth gefunden wird, eben so wenig verlieren wir bei Gott, wenn wir uns den größten Lastern hingeben. Denn durch die Zerstörung des Leibes, sie mag nun durch die Wollust oder auf was immer für eine Weise geschehen, wird das πνεῦμα befreit, und schwingt sich auf zu Gott. Daher sagten sie: die Gnosis, oder, wie die Basilidianer, der Glaube — allein macht selig. Besonders Clemens von Alexandrien bringt von dieser Seite in das gnostische Wesen ein. So entartete jene ursprüngliche Begeisterung, da sie sich nicht von der Kirche ordnen ließ.

[1]) H. A. Niemeyer: De Docetis Commentat. histor. theolog. Halle 1823.

§. 4. Das Formelle der Gnostiker.

Die Form, in welche der Inhalt der gnostischen Sekte eingekleidet war, können wir die mythologische nennen, und von da aus erhielt das Ganze eine polytheistische Gestalt. Die göttlichen Eigenschaften werden personifizirt; diejenigen, welche als thätig und erzeugend gedacht werden, werden als männliche —, und die als aufnehmend und empfangend betrachtet werden, als weibliche aufgefaßt. Das Paar göttlicher Eigenschaften, die eine Wirkung hervorbringen, werden Vater und Mutter genannt. Dieß nahm man aus der heidnischen Philosophie. Da nun einmal die göttlichen Kräfte personifizirt wurden, so dachte man sich das Verhältniß derselben als eine Reihe zusammenhängender Formen, und kleidete Alles in Geschichte ein. Was demnach bei den Heiden in der Form von Begriffen dasteht, ist bei ihnen geschichtlich; deßwegen wurde der Gnosticismus Polytheismus, was ihm die Väter so oft vorwarfen. Da die Gnostiker zwei Principien an die Spitze stellen, so kann man sie deßhalb schon als Polytheisten betrachten, besonders da aus jedem derselben wieder viele Andere emanirten. Legten es aber vielleicht die Gnostiker nur künstlerisch an, solche Eigenschaften für das Volk zu personifiziren? Irenäus sagt, daß dieses nur Formen der Einkleidung seien. Andere Stellen aber beweisen das Gegentheil.

Es ist eine sehr wichtige Frage, wie sie das, was sie als Christenthum vortragen, beweisen? Sie wollten ja auch Christen sein, und beweisen, daß Christus und die Apostel gerade wie sie lehrten. Aber stets stellte man ihnen entgegen, daß man von dem apostolischen Ursprung ihrer Lehren nichts wisse. Sie sagten darauf: das glaubten sie gerne; denn das wahre Christenthum ist verloren gegangen, und wir müssen dasselbe erneuern. Natürlich wurden sie nun nach ihren Quellen gefragt, und sie erdichteten ganz neue Evangelien, wie besonders die Basilidianer das des Parkoph; Andere ein Evangelium des Thomas, die Ophiten eines des Judas Iskarioth. Oder wenn sie auch wahre Evangelien anerkannten, so anerkannten sie dieselben nur theilweise: die Einen nahmen nur das des Markus, die Andern bloß das des Johannes an, Alle die Briefe Pauli. Aber auch aus den Evangelien, welche sie anerkannten, ließen sie ganze Stellen weg,

oder brachten Veränderungen darin an, und dieß oft sehr scharfsinnige, manchmal jedoch auch sehr rohe. Aber selbst, wenn sie den Text der Evangelien stehen ließen, so war dadurch noch nichts entschieden; denn jetzt kam es auf die Interpretation an, und sie wählten durchaus die allegorisch-mystische. —

Die Gnostiker verwarfen alle Tradition, dafür hatten sie aber eine geheime von den Aposteln, die sie von deren Dolmetschern, Glaukias und Theodas, erhalten haben wollten. Die Apostel und der Herr selbst, sagten sie, haben oft nicht die wahre Lehre aus Furcht vor den Juden vortragen dürfen; die Apostel aber haben die wahre erhalten, und von ihnen die Dolmetscher; und daher müssen sie, die Gnostiker, die falsche Lehre ablegen und bestreiten. Die meisten Gnostiker lehrten, daß Christus nur einen Scheinkörper hatte, und so löste sich seine ganze Geschichte in eine Allegorie auf. Einige läugneten ganz, daß in Jesus ein göttliches Wesen auf die Erde herabgestiegen sei, und sagten, die ganze Geschichte Jesu sei nur eine fingirte, um die Lehren desto leichter den gemeinen Leuten beizubringen. Wer ein Lichtkeim sei, brauche gar keine äußere Lehre, und sei durch seine eigene Natur schon im Stande, sich die Lehren von Gott deutlich zu machen (ähnlich den neuern Rationalisten). Sie läugneten daher alle Offenbarung, brauchten keine Erlösung, und hielten sich für so vollkommen, als Gott selbst, zu dem sie ohne Zweifel zurückkehrten. Dieß war die höchste Spitze des Gnosticismus, und dessen Bekenner legten alles Christliche gänzlich ab und sagten, sie brauchten sich zu keiner Kirche zu bekennen. Sie wurden aber auch, da sie das Inconsequente ihrer Lehren einsahen, entweder völlig Heiden, oder kehrten wieder zur Kirche zurück, so daß der Gnosticismus (zum großen Theil) im dritten Jahrhundert verschwand.

In neuerer Zeit unterschieden Einige die gnostischen Systeme in judaisirende und nicht judaisirende. Einige Gnostiker nämlich erklärten den Gott des Alten Testamentes für ein untergeordnetes Wesen, die Anderen verwarfen ihn ganz und gar; die Ersteren waren die judaisirenden. Doch ging man von dieser Eintheilung wieder ab; denn alle Gnostiker lehnten sich wider das Gesetz auf. — Dann unterschied man nach den Ländern, in denen sie ganz besonders zahlreich waren, z. B. ägyptische, syrische, parthische Gnostiker. Endlich a) Valenti-

nianer und Basilidianer; b) Saturninus, und c) Marcion allein. Doch auch davon kam man wieder zurück.

§. 5. Die einzelnen gnostischen Systeme.

Basilidianer,[1])

so genannt von Basilides, der im Ganzen noch ein einfaches System hatte. Basilides war ein geborner Aegyptier. Seine Blüthezeit fällt wahrscheinlich in's erste Decennium des zweiten Jahrhunderts. Gegen das Jahr 120 starb er. Nach ihm floß aus dem guten Wesen, welches er anfangslos und namenlos nennt, zuerst aus der *Νοῦς*, dann der *λόγος*, dieser erzeugte die *δύναμις*, die *δικαιοσύνη* u. s. w., und diese acht Geister hießen die erste heilige Ogtoade. Aus diesen gingen aber wieder dreihundert fünfundsechzig hervor. Denn in dreihundert fünfundsechzig Tagen bewegt sich die Sonne um die Erde, und das Urwesen erschöpfte sich daher in dreihundert fünfundsechzig Emanationen. Die Bedeutung dieser Wesen geht schon aus ihren Namen hervor, sie bezeichnen göttliche Eigenschaften. Die Namen der Uebrigen sind nicht angegeben; diese aber stellen das göttliche Wesen nur mehr sehr schwach dar. In dreihundert fünfundsechzigfacher Abstufung läßt sich das göttliche Wesen auf diese Welt herab. In das Chaos herab fiel ein Lichtstrahl, die finsteren Mächte ergriffen ihn, weßwegen die Welt entstand, aber nur durch den Archon, der ein überaus beschränktes Wesen ist. Ueberall auf der Erde, von der untersten Stufe der Natur bis zum Menschen hinauf, bewegt sich das göttliche Leben. Während es durch das Pflanzenreich hindurchgeht, reinigt es sich vom Bösen, und gelangt so zum Selbstbewußtsein, und so kommt es endlich hinauf bis zum Menschen. Aber unter

---

[1]) J. L. Jacobi: Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti. libro *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων* nuper reperto illustravit. Berol. 1852 (Hippol. 7, 14—27). — G. Uhlhorn: Das Basilidianische System, mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolyt dargestellt. Götting. 1855. — A. Hilgenfeld: Das System des Gnostikers Basilides. Tüb. Theolog. Jahrb. 1856, I, (und im Anhange zu: Die jüdische Apocalyptik. Jena 1857). — F. Chr. Baur: Das System des Gnostikers Basilides, und die neuesten Auffassungen desselben. Ebds. — E. Gundert: Das System des Gnostikers Basilides. Zeitschr. für luther. Theolog. v. Rudelbach und Guericke. J. 1855, 1856.

den Menschen selbst gibt es verschiedene Abstufungen und Stämme. Von den untern dringen die Lichtkeime immer höher hinauf zu den edleren, bis sie endlich reif sind, wieder zu Gott zurückzukehren. Dadurch also ist die Seelenwanderung und der Polytheismus gelehrt.

Der Archon oder der Gott der Juden aber ließ jene höheren Wesen sich nicht emporschwingen; und so mußten sie den schon beschriebenen Kreis noch einmal, ja auch öfter durchlaufen, nämlich den Kreislauf von den untersten Kräften der Natur bis hinauf zu den edelsten Menschen. Daher die Nothwendigkeit der Erlösung. Der *Νοῦς* stieg herab und wurde Christus. Der *Ἄρχων* konnte ihn gar nicht leiden, und brachte es endlich dahin, daß ihn die Juden kreuzigten. Der *Νοῦς* aber zog sich (als Christus) beim Leiden zurück. — Andere Basilidianer nahmen nur einen Schein-Christus an, und wollten gar nichts von Jesus wissen; und diese schildert Clemens von Alexandrien als ganz und gar schlechte Menschen (strom. pass. — Iren. 1, 24. — Epiphan. h. 24).

Fünf Jahre lang durften die Schüler des Basilides gar nicht reden, dann erhielten sie ganz behutsam die Lehre. Sie wollten sich von der Kirche gar nicht trennen. Basilides sagte daher oft zu seinen Schülern: Euch kennt Niemand, ihr aber sollt Alle kennen! das heißt: er machte den Grundsatz der Heuchelei zu einem Hauptsatze seines Systems. Sie wurden aber doch erkannt, und alsbald aus der Kirche ausgeschlossen.

Nach dem Werke des Hippolyt entsteht die Welt des Basilides nicht in der Form der Emanation, sondern durch das Schöpferwort Gottes. Gott erschafft den Weltsamen (*ἡ τοῦ κόσμου πανσπερμία*), aus dem sich die Welt entwickeln soll, wie aus dem Ei der buntgefiederte Pfau. Die Gesammtheit der Lebenskeime heißt der Weltsame der Urmasse (*τοῦ σωροῦ*). Was aus der gestaltlosen Masse sich entwickelt, strebt aufwärts zum Vater, der durch den Zug seiner göttlichen Schönheit, selbst in unbeweglicher Majestät thronend, Alles zu ihm hinbewegt. Von den drei Elementen im Weltkeim erhebt sich zuerst das pneumatische, selbst dreifach gegliedert, die drei Geschlechter der Kinder Gottes. Das oberste Geschlecht ist die große Ogdoas. Die zweite Stufe der Kindschaft bedarf der Läuterung, sie bedarf, um sich emporzuschwingen, des heiligen Geistes, der, wie sie, aus dem Urstoff hervorgeht und sie umhüllt. — Der heilige Geist bildet die Vermittlung mit den folgenden Lebensstufen. — Der Archon ging aus dem psychischen Element hervor, der, ohne es zu wissen, von den göttlichen Gesetzen zum Bildner und Herrscher der Welt bestimmt war. Sein Aufenthalt heißt Ogdoas (und er selbst heißt zuweilen

so), denn er hat ihn mit einer der höchsten entsprechenden Zahl von Wesen bevölkert. — Er heißt auch Abraxas (bedeutet die Zahl 365); denn er ist König der 365 untergeordneten κτίσεις, die der seinigen nachgeformt sind. Der letzte dieser Himmel, die planetarischen Mächte, eine in Licht und Dunkel wechselnde Mondsgestalt, ist das schwächste Abbild der oberen Lichträume. Er heißt Hebdomas, so heißt auch sein Fürst, der niedere Archon. Beide Archonten sind zwar der göttlichen Plane unkundig, aber sie sind nicht, wie bei den übrigen Gnostikern, demselben widerstrebende Satane. — Die Archonten haben die Welt so zu bilden und zu leiten, daß die dritte, noch in der Welt gefangene Klasse der Kinder Gottes befreit werde. Der Archon dieser irdischen Welt eignet sich das jüdische Volk zu, und offenbart sich ihm im Alten Testamente. — Auch unter den Heiden gibt es Propheten, z. B. Barkoph (oder Parhon), welche die Sehnsucht nach Erlösung von dem Banne der kosmischen Mächte erweckten. In der Fülle der Zeiten senkten sich die himmlischen Mächte, im Geleite des heiligen Geistes, erleuchtend und erlösend nieder, auf die Pneumatiker in den Sphären der Archonten, und theilten auch den erfreuten Archonten das Evangelium, d. i. den Inhalt der Gnosis mit. In göttlicher Kraft gebiert die Jungfrau Maria den Erlöser. Jesus, ausgerüstet bei der Taufe mit neuer Kraft, lehrt die Lehren des Heils und der höhern Erkenntniß, bis die Juden ihn zum Tode führen. Sein Tod ist theils Strafe für ihn selbst, da jedes Leiden einer Sünde in dem Leidenden entspricht, in Christus muß Sünde wenigstens im Keim gewesen sein; theils ist sein Tod nothwendig, damit die in der ἀμορφία verwirrten Lebenselemente geschieden werden. Das Leibliche in ihm fiel wieder der ἀμορφία anheim, das Psychische der Sphäre der Archonten; die Kräfte des heiligen Geistes stiegen in die höchste Ogdoas auf. Wenn alle geistigen Elemente, die dritte Stufe der Kinder Gottes, zu ihm versammelt sind, dann ist der Weltlauf zu Ende. „Hat jedes den ihm zukommenden Ort erreicht, so breitet sich über alle eine Unkenntniß aus, die ihnen die höheren Stufen verdeckt, um nicht die Sehnsucht in ihnen wach zu halten und Nichtbefriedigung dauern zu lassen. Indem Jeder nur sieht, was unter ihm ist, muß er sich der Höchste dünken, Gnosis des Ganzen aber ist nur bei den Kindern Gottes." [1])

Der Mensch ist Mikrokosmus; er hat die ethische Aufgabe, die Anhängsel der niedern Lebensstufen allmälig aus sich zu tilgen. Basilides kannte die Evangelien, auch den heiligen Johannes, die paulinischen Briefe, u. a. an die Römer, Corinthier, Epheser. Er berief sich auf geheime Traditionen des Apostels Mathias, und eines Hermeneuten Glaukias. — Der Inhalt seiner 24 Bücher Commentar zum Evangelium ist nicht bekannt (v. indeß Euseb. 4, 7). Er hat aus Lucas und Johannes wörtlich citirt (Hippolyt. l. c. 7, 22, 26 und 27 und Lucas 1, 35,

---

[1]) Jakobi, Bunsen (in seinem Hippolytus), Baur (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 187 flg.), Uhlhorn und Möller geben dem Hippolyt in der Darstellung des Systemes recht; dagegen Hilgenfeld meint, daß er nur einen entarteten späteren Basilidianismus darstelle, während Gundert und Lipsius bei Hippolyt nur eine Ergänzung der früher schon bekannten Berichterstatter finden.

Johannes I, 9. 2, 4), und deren Aussprüche seinem Systeme gemäß interpretirt (7, 27,) über den Stern der Magier bei Matthäus). Insofern ist er auch ein Zeuge für den frühen Ursprung des Johannes-Evangeliums, da er unter Trajan und Hadrian lebte (Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? S. 24—25). — Er selbst stammte aus Syrien, und siedelte nur nach Alexandrien über (Lipsius, bei Ersch und Gruber. S. 271). — Sein bester Schüler, und sein Sohn **Isidor**, der den Pherecydes von Syra benützte, schrieb eine Ethik (Clemens Strom. p. 510, ed. Potter, cf. p. 488). — Die Sitten der Sekte werden nicht gerühmt; Verläugnung des Christenthums galt ihnen als Klugheit; sie trieben viel Magie, und bedienten sich dazu der Abraxasgemmen; siehe über letztere: Jean **L'Heureux** († 1604), Macarii, abraxas seu de gemmis Basilidianis disquisitio, accedit abraxas Proteus a Joanne **Chifletio**. Antw. 1657. — A. **Gorlaeus**, Dactyliotheca universalis, cum explic. J. Gronovii, 1695 (1707). — A. **Capello**, Prodromus iconicus sculptarum gemmarum Basilidiani, amuletici et talismanici generis ex museo Ant. Capelli. Venet. 1702 fol. — **Montfaucon**, l'Antiquité expliquée et représentée, T. II. V Part. 2. éd. Paris 1722 fol. — Thesaurus gemmarum astriferarum interprete J. B. **Passerio**, cura F. **Gori**, Florent. 1750, 3 Bde. 2. — Museum Odescalcum, sive thesaurus antiquarum gemmarum a Petro S. **Bartoli**. Rom. 1751. — **Lippert**, Dacthyliotheca universalis. Lips. 1755—63. — **Ficoroni**, Gemmae antiquae literatae, coll. et illust. a N. **Galeotti**. Rom. 1757. — J. Jo. **Bellermann**, Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde. Berl. 1817—19. — **Walsh**, Ancient coins, medals and gems, 2 edit. Lond. 1828. — **Kopp**, Palaeographia critica. Part. IV. t. II. Mannh. 1827. — **Matter**, Une excursion gnostique en Italie. Par. 1852 (so wie dessen Histoire du gnosticisme, 2 édit. 1844).

Valentinianer.[1])

Collegium haereticorum frequentissimum, sagt Tertullian von dieser Sekte.[2]) Der Stifter war nach der gewöhnlichen Annahme

[1]) Jac. **Lodberg**, disquis. histor. de Valentino et Valentinianis haereticis saeculi 2. Kopenh. 1695. 4. — G. **Hooper**, de Valentinianorum haeresi conjecturae, quibus illius origo ex aegypt. theologia deducitur. Lond. 1711. — **Rossel**, das System des Gnostikers Valentin (Theolog. Schriften, herausgeg. von Neander), 1817. — **Pistis Sophia**, opus gnosticum Valentino adjudicatum, e cod. ms. Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. **Schwartze**; ed. J. H. **Petermann**. Berol. 1851. — R. K. **Köstlin**: Das gnostische System des Buches Pistis Sophia. Tüb. Theolog. Jahrb. 1854, 1 flg. (die sonstigen Fragmente der Gnostiker ap. Massuet [Irenaeus], p. 349—76.

[2]) **Tertull.** advers. Valentin. cp. 1. — Iren. lib. 1 et 2. — Clemens Alex.

ein Aegyptier aus Alexandrien. Er war früher Katholik, und lehrte auch zu Alexandrien in solcher Eigenschaft. Er machte größere Reisen, und war einmal auch in Rom, wo er ebenfalls öffentlich lehrte, und wie es scheint ziemlich orthodox. Er wurde aber jedesmal bald wieder als Häretiker erkannt und excommunicirt. Von da scheint er nach Cypern gereist, und dort gestorben zu sein. Seine Blüthezeit fiel zwischen 136—140; sein Tod aber erfolgte 160.

Valentin unterschied das obere, mittlere und untere Dasein. Das obere ist das Firmament. An seiner Spitze steht **Bythos**, auch **Proarchon**. Er hatte von Ewigkeit eine Gattin, Synzygos, Charis, auch Ennoia genannt. Nach vielen tausend Jahren befruchtete er sie, und sie gebar ihm den Nous, dessen Gattin die Alätheia war. Ihr Sohn war Logos, und ihre Tochter Zoe (Leben). Diese Beiden erzeugten die Ecclesia und den Anthropos. Hierauf begatteten sie sich wieder, und brachten noch zehn Geisterwesen hervor, deren letztes die Sophia war; deren Synzygos war Telejus oder Telemma. Ecclesia und Anthropos brachten zwölf Aeonen hervor, nämlich den Ecclesiastikos, den Parakletos, die Agape, Pistis, Physis &c. Die vier ersten Aeonen nennen die Valentinianer die Tetraktys, dann diese vier mit den andern die heilige Ogdoade.

Nach Andern: Der Bythos, Nous und Logos machen die heilige Trias, und alle acht zusammen die erste Ogdoade aus. Aus dem Logos und der Zoe geht die Aeonenreihe zweiter Art hervor, welche die Zehnzahl (Dekas) erfüllt. Sie heißen *βύθος καὶ μίξις*, das Nachbild der unergründlichen Tiefe des Bythos und der in ihr verborgenen Vermischung der Lebenskräfte; *ἀγήρατος καὶ ἕνωσις*, die Einheit und die Selbstständigkeit; *αὐτοφυὴς καὶ ἡδονή*, das selbstthätige Wirken und die Wonne; *ἀκίνητος καὶ σύγκρασις; μονογενὴς καὶ χάρις*. — *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* bringen ferner eine zwölffache Aeonenreihe am dritten Tage hervor, die den Typus kirchlichen Lebens und der geistlichen Güter bezeichnen, welche die christlichen Tugenden gewähren: Der Tröstende und der Glaube (*παράκλητος καὶ πίστις*); die männliche Kraft und die Hoffnung (*πατρικὸς καὶ ἐλπίς*); die mütterliche Zartheit und die Liebe (*μητρικὸς καὶ ἀγάπη*); die stete Contemplation und die richtige Einsicht (*ἀείνους καὶ σύνεσις*); die kirchliche Gemeinschaft und die Glückseligkeit (*ἐκκλησιαστικὸς καὶ μακαριότης*), endlich die Vollkommenheit und die Weisheit (*θελητὸς καὶ σοφία*).

Zusammen sind es dreißig Aeonen, was sie aus dem Leben

---

strom. 2, 8. 20. — 4, 13 et passim. — Hippolyt. 6, 21—25; 55. — Epiphan. haer. 31 (41). — Theodoret, 1, 7.

Christi ableiteten. Dreißig Jahre sei Christus verborgen geblieben, und erst dann öffentlich aufgetreten; daher sie auch das verborgene Gottesreich bedeuten. — Die Zoe nun und der Logos erzeugten die Sophia, die sich in den Bythos verliebte. Deßwegen, da Alles hiedurch zerrüttet wurde, erschuf Bythos den Horos, der sie belehren, und die ganze Aeonenwelt wieder in Ordnung bringen sollte, und nachdem nun Allen gesagt worden, daß jeder Aeon sich mit seiner Syzygos begnügen müsse, und dadurch wieder Ruhe geworden war, brachten Alle dem Bythos Christus oder das τὰ πάντα dar.

Zweite Ordnung. Sophia hatte aber auch eine unregelmäßige Frucht empfangen, welche aus dem Pleroma verstoßen wurde; sie heißt die untere Sophia — ἡ κάτω σοφία, oder Achamoth. Sie konnte in keiner Beziehung ihre Bestimmung erfüllen, weil sie aus Verschiedenem zusammengesetzt war. Christus ließ sich nun auf sie herab, und befreite das Geistige in ihr, und führte es in das Pleroma zurück. Sie sah nun ihrem Geiste mit großem Verlangen nach, und suchte ihn festzuhalten. Es gelang ihr aber nicht, und sie erzeugte so das Psychische. Zugleich empfand sie Schmerz, Trauer und Bangigkeit, da sie aus dem Pleroma ausgeschlossen war; und aus diesen Affecten entstand nun die Materie, die zu einem festen Stoffe gerann.

So entstanden drei Gattungen von Wesen, die pneumatischen, die psychischen und die hylischen Naturen. Der psychische Demiurg bildete eine neue Welt, die er beherrscht, ein unvollkommenes Abbild des Pleroma; der Satan aber, der Herr des Reichs der Hyle, waltet als König des Reiches der Hyle auf Erden. Der Demiurg, der Gott der Juden, verhieß denselben einen psychischen Messias, mit dem sich der Aeon Jesus oder der Soter bei der Taufe im Jordan verband. Er befreite die psychischen Menschen von der Gewalt des Bösen, die pneumatischen von der Macht des Demiurg und seiner jüdischen Gesetze.

Ihr (Sophia) unbewußt, hatte Christus ihr pneumatische Bestandtheile mitgetheilt, die in den Demiurgos übergingen, und er wurde überdieß auch noch von Christus heimlich geleitet. Er war auch der Gott der Juden, und deßhalb, weil er nur psychisch war, und vom Pneuma nichts wußte, sagt er: Ich bin der einzige Gott, und außer mir ist kein Gott. Weil aber doch etwas Pneumatisches in ihm war, entstanden pneumatische, psychische und hylische Menschen. Endlich aber, da der Demiurgos es nicht konnte, mußte der Nous selbst kommen und er ist Christus, der sich mit einem psychischen

Menschen, den der Demiurgos zum Erlöser der Seinigen bestimmt hatte, vereinigte, um die pneumatischen Naturen zu erlösen. Die pneumatischen kommen Alle in das Pleroma, die psychischen nur in den Himmel des Demiurgos, die hylischen aber gehen zu Grunde. Wenn die pneumatischen und psychischen Menschen befreit sind, bricht das in der Erde verborgene Feuer hervor, verzehrt Alles, und es bleibt nur das Pleroma.

Wir haben hier nichts vor uns, als nur den Platonismus, mit einigen christlichen Namen vervollkommnet und in Geschichte eingekleidet. Wenn wir die Neuplatoniker und besonders den Plotinus betrachten, so haben wir dazu den Schlüssel. Also an der Spitze steht der Bythos, oder das noch in sich selbst verschlungene Sein, das in das Unendliche bildbar ist. In Gott als Bythos sind noch keine Gegensätze des Positiven und Negativen, des Quantitativen und Qualitativen; kurz, es ist in ihm das Chaos noch nicht. Dieser Bythos hat aber die Ennoja, den Gedankenkeim, in sich, er ist in sich selbst selig; daher ist die Charis seine Gattin, und bei ihm ist, da er sich selbst noch nicht erkannte, noch Sigae, Stillschweigen. Der erste Schritt der Offenbarung ist, daß er zu sich selbst kommt; und dieß ist der Nous. Die Aeonen sind keine persönlichen Wesen. Tertullian (ad Valent. 4) sagt: sie seien motus, sensus et affectus Bythi; und de anima sagt er: Sieht man denn einmal platonische Ideen? Irenäus (1, 12; 2, 4) führt einige Valentinianer an, welche diese Aeonen nur als sensus etc. erklären.

Die dreißig Aeonen enthalten die Präformation der Weltgeschichte, den göttlichen Plan der Schöpfung, die Erklärung von dem Ursprung des Bösen und von der Erlösung. Sophia will sich mit dem Bythos vermählen. Horos sagt ihr: das gehe nicht an, denn dadurch würde sie sich in ihn selbst auflösen. Und so bringt er sie zum Bewußtsein zurück. Einige Valentinianer sagten: Alle hätten dieselben Affectionen gehabt, zugleich, daß sich der Bythos geschwächt habe, weil er so viele Aeonen setzte. Die Einzelwesen sind also entstanden durch eine Selbstbegrenzung des in sich selbst Unbegrenzten. Darin liegt aber der Grund des Bösen. Bythos in sich selbst ist gut; aber durch seine Offenbarungen tritt Schranke ein, und damit das Begehren, diese Schranke zu übertreten, und so ist das Böse mit der Schöpfung

nothwendig gegeben. — Durch die ungeregelte Begierde der Sophia fiel in ihr das Pneumatische zum Psychischen herab. — Im Demiurgos ist das Schicksal des sich selbst abhanden gekommenen Geistes geschildert. Der Mensch hat auf der untersten Stufe seiner Selbstentäußerung kaum mehr die Erkenntniß seiner selbst. Dieß ist das Sooma. Auf der mittleren Stufe entsteht das Psychische. Hat sich der Geist erkannt, so entsteht das Pneumatische. Die Heiden und so ziemlich auch die Juden, waren die Hylischen, die Katholiken die Psychischen, sie die Pneumatischen. So bewegten sich die Menschen von den untersten Stufen der hylischen Heiden hinauf zu den psychischen Katholiken, und diese zu den pneumatischen Gnostikern. Die Aeonen brachten ihr Bestes, das sie hatten, Jesum, dem Bythos dar; es ist also Jesus die in ihrem Fortschritt begriffene menschliche Natur, und die sich an ihn anschließen, gelangen zur Vollkommenheit. Alles dieß ist ächt rationalistisch. Bei den Valentinianern verschwindet also alle Sünde, alle Erlösung von derselben; sie lehrten den entschiedensten Rationalismus und Pantheismus. Der gemeine Mann aber hielt die Aeonen für wirkliche Personen; er rief die Mutter Sophia an, ihm zu helfen, und lernte viele Gebetsformeln auswendig.

Valentin hat sehr zahlreiche Schüler hinterlassen. Die meisten bekannten sich geradezu zu seinem Lehrgebäude, und veränderten nur Manches an der Erklärung der Entstehung der Aeonen. Auch nahmen sie in der Erklärung des Bösen andere Begriffe an. Valentin leitete das Böse aus dem Hervorgehen der Aeonen ab; Heracleon und andere seiner Schüler nahmen ein absolut Böses von Ewigkeit an. — Markus folgte am meisten dem System seines Lehrers. Er nahm dreißig Aeonen an, und gab ihnen dieselben Namen. Einen einzelnen Aeon nennt er eine Gestaltung, eine Persönlichwerdung Gottes. — Jeder Aeon hat (nach ihm) wieder unendliche Welten in sich selbst. Z. B. Sophia besteht wieder aus einzelnen Buchstaben, und jeder dieser Buchstaben sei wieder aus Buchstaben zusammengesetzt. Wenn der letzte Buchstabe des letzten Aeon ausgesprochen ist, dann ist das Weltende. Diese Entwicklung aber geht in's Unendliche, und sie nimmt daher nie ein Ende. Daher ist die ganze Schöpfungs-Geschichte nur eine Entwicklung der Gottheit, und dieß ist wohl der krasseste Pantheismus.

Von Andern wird Markus und die Markosianer zu Basilides gerechnet. Kolarbas (Kolarbasus) wird von den Einen als Schüler Valentin's bezeichnet, von Andern wohl richtiger als Kunstwort für die Bezeichnung der Tetras des Markos (= Alle vier zusammen, oder der vierfache Ton.)[1] Heracleon schrieb zuerst einen Commentar zum Evangelium des Johannes, wie überhaupt Valentin's System auf dieses Evangelium hinweist. Von jenem Commentar hat uns Origenes Bruchstücke erhalten (Orig. Comm. in Joannem). — Ptolemäus hat in seiner: Epistola ad Floram (A. Stieren: De Ptolemaei Gnostici ad Floram epistola. Pars I. authentia epistolae. Jenae 1843), die Valentinischen Ansichten über das Verhältniß des Alten zum Neuen Testament dargestellt. A. Stieren hält ihn aber nicht für den Verfasser, weil der Inhalt des Briefes nicht zu den Ideen Heracleon's bei Irenäus stimme. Vielfach wird Bardesanes hieher gerechnet:

Abulfeda: Historia anteislamica, ed. Fleischer, p. 108. — A. Hahn: Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus, Regiom. 1819, Ders.: Ueber den Gesang in der syrischen Kirche. Kirchenhistor. Archiv. 1823. H. 3. — Von seinem Buche: περὶ εἱμαρμένης theilt Eusebius ein Fragment mit (Praepar. evang. 6, 10). Will. Cureton hat sein Werk „das Buch der Gesetze der Länder" im Syrischen aufgefunden, und es syrisch edirt im „Spicilegium syriacum." Lond. 1855. — Kuehner: Bardesanis Gnostici numina astralia. Hildburghaus. 1833.

Nach Bardesanes sinkt Same des Lichts in die Hyle; daraus entsteht die Achamoth, die gefangen in der Welt nach Erlösung seufzt. Die Geister der Sterne haben eine hohe Stellung in dem Systeme. — A. Merx: Bardesanes von Edessa; nebst einer Untersuchung über das Verhältniß der Clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder. Halle 1863. — M. hält „das Buch der Gesetze der Länder" für unächt, aber doch für eine Darstellung der Lehre des Bardesanes, der demnach kein Dualist wäre. — A. Hilgenfeld: Bardesanes, der letzte Gnostiker. 1864. — Bardesanes und sein Sohn Harmonius dichteten Hymnen, darstellend den Schmerz der Achamoth. Sie wurden noch im vierten Jahrhundert gesungen, und Ephraem der Syrer setzte orthodoxe Hymnen an ihre Stelle. (S. Ephraemi Syri carmina Nisibena. prim. ed. vert. explic. G. Bickel. Lips. 1866.)

Eine große Aehnlichkeit mit den Valentinianern haben die Ophiten[2]) (auch Naassener).

Sie sind entweder eine Verzweigung, oder die Quelle derselben,

[1]) Volkmar: Die Kolarbasus-Gnosis. Zeitschrift für die historische Theologie. 1855. 4.

[2]) J. H. Schumacher: Erläuterung der dunkeln und schweren Lehrtafel der Ophiten, oder Schlangenbrüder. Helmst. 1746. (s. Mosheim. S. 61.) — K. Gf. Kelle: Ophitarum mysteria retecta, contagii mystici remedia. Freiberg. 1822. G. H. L. Fuldner: Comm. de Ophitis. Rinteln 1834—1835, 2 partes. — (Iren. adv. haer. 1, 30. — Hippolyt. 5, 1—11. — Epiphan. h. 37—39. — Orig. ctr. Cels. 6, 25. — Theodoret. 1, 14.)

oder beide haben aus derselben Quelle geschöpft. Sie haben dieselbe Erklärung der Entstehung der Dinge; nur heißt bei ihnen der Weltbildner Jaldabaoth, und bei den Valentinianern Demiurg. Ophiten heißen sie aus folgender Ursache. Jaldabaoth wird von ihnen als ein sehr beschränktes Wesen dargestellt, so daß sie sogar seiner spotten. Auch er sagte, wie bei den Valentinianern der Demiurg: Ich bin der einzige Gott ꝛc. Da habe Sophia gesagt: Jaldabaoth, sei doch nicht so einfältig, du lügst. Darüber sei er ganz verblüfft geworden. Um nun die Engel, die diesen Schimpf hörten, auf andere Gedanken zu bringen, sagte er zu ihnen: Laßt uns einen Menschen machen nach unserm Bilde. Der Mensch aber wurde ebenso plump, wie er. Sophia hatte Jaldabaoth indeß etwas Pneumatisches eingegossen. Da er nun aber auf den Rath der Sophia dieß dem Menschen einhauchte, so hauchte er sich aus, und der Mensch ward jetzt mehr, als er: denn der Mensch besaß jetzt Pneumatisches, er aber nur Psychisches. Aus Eifersucht verbot er ihm nun, von dem Baume (im Paradiese) zu essen. Aber ein Lichtgeist in Gestalt einer Schlange beredete den Menschen zum Genuße der verbotenen Frucht, und er erlangte dadurch wirklich die größte Kenntniß. Deßwegen verjagte ihn Jaldabaoth aus dem Paradiese. Weil die Anhänger dieser Lehre die Schlange als ihr Symbol verehrten, hießen sie Ophiten. Sie verehrten wirklich eine Schlange, wie uns Epiphanius erzählt. Sie nahmen nämlich eine Schlange in ihre Versammlungen, die sie auf einen Tisch setzten, der mit allerlei Brod bedeckt war. Von welchem Brode nun die Schlange aß, das verzehrten auch sie, und nannten dieß ihre Communion. Eine besondere Abtheilung der Ophiten waren die Kainiten und Sethianer.[1])

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß sie den Gott des Alten Testaments für ein sehr beschränktes Wesen hielten; davon war nur

---

[1]) Cp. A. Heumann: Pr. de secta Caianorum. Goett. 1733. — Den Kain ehrte die Sekte ganz besonders. Die Mitglieder mußten den Namen Jesu als des psychischen Messias verwünschen; ihnen waren die Apostel beschränkte Köpfe, mit Ausnahme des Judas Iskarioth. — Dem Seth, dem Sohne Adams, war von der Sophia der höhere Geistessame zur Besiegung der Hyle in dem Menschen mitgetheilt, und er erschien zuletzt wieder als der Messias. Ihn verehrten die Sethianer und verabscheuten den Kain.

ein Schritt, daß sie auch alle gottgefälligen Menschen des Alten Bundes als beschränkt, die mißfälligen aber als pneumatisch betrachteten. So ist ihnen Abel ein beschränkter, Kain ein pneumatischer Mensch, ebenso sind ihnen Dathan und Abiron pneumatische Menschen, Moyses und Aaron aber beschränkte Diener eines beschränkten Wesens. Welche also das alte Gesetz nicht erfüllten, die waren pneumatische Menschen, sowie sie auch noch Judas, den Verräther, als einen Pneumatiker erklärten, um so recht ihren Haß gegen den Gott des Alten Testaments auszudrücken. Denn Judas habe wohl gewußt, daß er durch seinen Verrath den alten Gott stürzen, und den Pneumatischen den Sieg verschaffen werde. — Die meisten Kainiten waren auch die entschiedensten Pantheisten, was wir aus Epiphanius ersehen. Sophia sagt z. B.: Ich bin Alles; und Alles ist Ich; was du auch einsammelst, du sammelst nur mich ein; ich bin in Allem zerstreut. Sie erscheint also durchaus als Weltseele. Bei den gemeinen Ophiten war dieser Glaube nicht. [1])

Sehr verbreitet waren

die Marcioniten.[2])

Bei Marcion concentrirt sich Alles darin, daß er das Gute und das Böse absolut von einander unterscheidet. Er war der Sohn des

---

[1]) Die Naassener erscheinen auch als Sekte der Ophiten.

[2]) J. Gf. Leschnert: De baptismate vicario Marcionitarum. Wittenb. 1716. — A. Hahn: De gnosi Marcionis antinomi. Koenigsb. 1820—1821. 2 part. 4°. — Antitheses Marcionis, liber deperditus, nunc quoad fieri potuit, restitut., Koenigsb. 1823. De canone Marcionis. 1824—26, 2 part. 4°. — Marcion's Glaubenssystem, dargestellt von Esnig, armen. Bischof im fünften Jahrhundert, mitgetheilt von Neumann, in: Zeitschrift für die historische Theologie 1834, H. 1. — O. E. Becker: Examen critique de l'évangile de Marcion. P. I. Strassb. 1837. — D. A. Ritschl, das Evangelium Marcions. Tüb. 1846. Harting, Quaestiones de Marcione Lucae evang. adulteratore. Traject. 1849. — A. Hilgenfeld: Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien, und Marcion's. Halle 1850. — Baur: das Marcus-Evangelium. Tüb. 1851 (im Anhange über das Evangelium Marcion's). — G. Volkmar: Das Evangelium Marcion's. Text und Kritik. (Zur Textesbestimmung und Erklärung des Lukas-Evangeliums. Leipz. 1852.) Das griechische Evangelium Marcion's, von Hahn zusammengestellt, ap. J. C. Thilo Cod. apoc. N. T. 1832. T. I. p. 401—486, bei Volkmar, S. 150 flg. Volk-

pontischen Bischofs von Sinope, hatte sich in seiner Jugend mit einer gottgeweihten Jungfrau vergangen, und war von seinem Vater excommunicirt worden.

In neuerer Zeit wurde diese Angabe des Epiphanius bestritten; denn später erschien er als sehr strenger Ascet, und auch Eusebius und Hieronymus sagten davon nichts. Aber gerade dieser Fall kann ihn zu Exzessen der entgegengesetzten Art bewogen haben, und Epiphanius erzählt überhaupt viele Einzelnheiten, die Andere nicht haben; und so mag diese Erzählung wohl die richtige sein. Er wendete sich nach Rom, und wollte zwischen 140—150 wieder in die Kirche aufgenommen werden. Aber die Priester weigerten sich, dieß ohne Erlaubniß seines Vaters zu thun; und überdieß war er auch schon als häretisch bekannt. Er sagte: Gießt man neuen Wein in alte Schläuche? Dadurch wollte er sagen, daß sich das Christenthum, weil es jüdische Elemente in sich aufgenommen, verfälscht habe, ja selbst Paulus, den er allein annahm, sei, sagte er, nicht mehr ganz rein gewesen, und Er müsse daher das Christenthum reformiren. Zugleich nahm er manche Sätze von dem Gnostiker Cerdon[1]) auf, mit dem er in Rom bekannt geworden war.

Er nahm ein gutes Wesen an, und diesem gegenüber ein böses; und zwischen beiden und unabhängig von ihnen ist ein Wesen, das die Welt schuf, oder der Gott des Alten Testamentes, und dieses Wesen ist nur gerecht, das gute Wesen aber nur gut und barmherzig. Um seine Lehren zu beweisen, schrieb er seine Antithesen. Er sagt: Evangelium und Gesetz schließen einander gegenseitig aus, denn sie verhalten sich wie Gnade und Gebot. Im Neuen Testament ist nur Liebe, welche die Furcht ausschließt, gelehrt, im Alten Testamente aber bloß Furcht, welche die Liebe ausschließt. Das Alte

---

mar: die Philosophumena und Marcion. (Tüb. Theolog. Jahrb. 1850, I.) — Tertullian advers. Marcionem, l. V. und de Carne Christi. Clemens Al. Strom. 7, 17. — Dialogus de recta fide s. contra Marcionitas (inter opera Origenis). — Iren. 1, 27. — Euseb. 5, 13. — Hippolyt. (Philosophumena) 7, 29—31; 37. — Epiphan. haeres. 42.

[1]) Irenaeus 1, 27; 3, 4. — Tertull. de praescript. c. 51 (append.) — Epiphan. haer. 41. — Theodoret, 1, 24. — Massuet, dissertat. praevia — I, art. III (9) de Cerdone — ad Irenaeum.

Testament verlangt Erfüllung des Gesetzes; das Neue Testament verspricht Seligkeit ohne alles Gesetz. Der alte Gott beglückte nur ein Volk, der neue beglückt die ganze Welt. Das Alte Testament begründet ein Erdenreich, das Neue Testament das Himmelreich. Der alttestamentliche Gott verbot dem Menschen, vom Baume zu essen, sonst würde er sterben. Entweder nun wußte er, daß der Mensch esse, und dann ist es ein Beweis seiner Härte, oder er wußte es nicht, dann zeigt er sich als ein beschränktes Wesen. Der alttestamentliche Gott befiehlt den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten, alle silbernen Gefäße mitzunehmen; der neutestamentliche Gott aber sagt: Nicht einmal einen Stab sollt ihr haben &c.

Damit sucht Marcion zu zeigen, daß das Alte Testament im größten Widerspruche mit dem Neuen Testamente stehe, und demnach als falsch zu verwerfen sei. Der alttestamentliche falsche Geist sei aber auch in die Kirche eingedrungen; denn auch da werde gelehrt, daß man das Gesetz erfüllen müsse; und daher bedürfe es einer Reformation. Der alttestamentliche Gott hat beschlossen, den Juden einen Helden zu schicken, der sie zum herrschenden Volke machen sollte, um die Menschen, weil sie nicht an ihn glaubten, zu züchtigen. Dieß konnte der gute Gott nicht dulden, er ward Mensch in Christo, und berief Juden und Heiden zu seiner Seligkeit. Marcion nahm nicht an, daß Christus geboren wurde; sondern — er kam auf einmal vom Himmel herab. Christus sei auch nicht gestorben, sagte er, und die Erzählung von dem Tode Christi habe nur das Gute, daß sie auch Andere zur gleichen Erduldung von Leiden aufmuntere. Den Apostel Paulus nannte er seinen Apostel; er nahm zehn Briefe desselben an; dazu noch das Evangelium des Lucas, aus dem er aber Vieles wegließ.

Marcion war unstreitig vom Christenthum eingenommen, und schätzte es sehr hoch, ohne es recht aufzufassen. Wie z. B. konnten die Menschen den guten Gott verstehen, da sie von ihm nicht geschaffen waren, und auch nicht nach seinem Bilde? In Betreff der Erlösung sagt Marcion, daß der alttestamentliche Gott alle Völker durch die Juden züchtigen wollte wegen ihres Ungehorsams, wenn sich nicht der gute Gott widersetzt hätte. Wenn nun aber der gute Gott vergibt, so soll Er doch Etwas haben, was er vergibt; und die Menschen haben ihn doch nie beleidigt, und sein Gesetz nie übertreten.

Ueberhaupt trug Marcion die Veränderungen, die in den Menschen vorgingen, auf Gott über.

Marcion hatte eine sehr strenge Sittenlehre. Die „Vollkommnen" durften schlechthin nicht heirathen,[1]) um die Anbeter des beschränkten Gottes nicht fortzupflanzen. Ebenso waren die Fastengebote sehr streng. Die „Unvollkommnen" hatten manche Begünstigungen. — Die Marcioniten hatten neben den Valentinianern die meisten Anhänger,[2]) wozu wohl diese Strenge viel beitrug.

Carpocratianer.[3])

Es ist zweifelhaft, ob diese überhaupt eine christliche Sekte genannt werden könne. Der Stifter derselben war Alexander Carpocrates, und sein Sohn Epiphanes, der auf der Insel Cephalonia als ein Gott verehrt wurde. Carpocrates lehrt, daß alle Wesen aus einem Urwesen ausflossen, und dieses sei auch der einzige wahre Gott. Was die einzelnen Völker als Gott verehren, und ihre Culte seien nur die Produktionen beschränkter, wenn nicht böser Wesen; so auch der jüdische. Wer nun über diese Culte sich zur Ureinheit erhebe, der sei im Besitze der wahren Religion. Solche seien Socrates, Plato, und unter den Juden Christus. Christus ward daher mit Socrates und Plato auf gleiche Stufe gesetzt, und gehörte zu jenen Heroën, von welchen sie Statuen in ihren Tempeln hatten. Es ist dieß ein religiöser Syncretismus.

Wie die Culte, so seien die Gesetze, und auch das Sittengesetz — Productionen beschränkter Wesen. Sie lehrten daher absolute Güter-

---

[1]) Vielleicht aus diesem Grunde wirft ihm Tertullian schlimme Dinge vor.

[2]) Noch Theodoret von Cyrus führte 10,000 Marcioniten in seinem Bisthume zur Kirche zurück.

[3]) J. F. Hebenstreit: diss. histor. de haeresi Carpocratianorum. Wittenb. 1712. — W. Gesenius: De inscriptione phoenicio-graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum haeresim pertinente. Halle 1825. G. H. Fuldner: De Carpocratianis, in C. F. Illgen's dritter Denkschrift der historisch-theolog. Gesellschaft. Leipz. 1824. S. 180—290. — Ritschl, die Gesammterscheinung des Antinomismus, der philosophirenden Sünde, in „Studien und Kritiken." 1846. S. 363 flg. — Irenaeus 1, 25. — Clemens Alex. Strom. 3, 2—11. — Philosophum. 7, 32. — Euseb. 4, 7. — Epiphan. h. 27 (32, 3). — Theodoret, 1, 5.

gemeinschaft, und Gemeinschaft der Frauen. Diese Lehre bewiesen sie so: Allen scheine auf gleiche Weise die Sonne, Alle athmen dieselbe Luft, die Erde, die Quellen, Bäche und Flüsse reichen einem Jeden ohne Unterschied ihre Gaben dar; und so sollte es mit jedem Besitze sein. Also nicht, wer das Sittengesetz befolgt, sondern wer das Gesagte erkennt und glaubt, sei Gott wohlgefällig. Selbst Paulus sage ja: Nicht die Werke des Gesetzes, sondern der Glaube macht selig. — In ihren nächtlichen Zusammenkünften fanden daher die größten Gräuel statt, die, sobald sie bekannt geworden, von den Heiden den Christen überhaupt angerechnet wurden.

Nachträge.

1) Simon Magus von Gitton und die Simonianer gelten als Urheber aller Häresieen und der Gnostiker im Besondern (Iren. 1, 23. — Orig. ctr. Celsum 6, 11. — Epiphan. h. 21). Derselbe eine Gott (d. i. Simon), lehrten sie, habe sich unter den Samaritern als Vater geoffenbart, unter den Juden als Sohn Gottes in Christo, unter den Heiden als heiliger Geist. — Er selbst galt den Seinen als *μεγάλη δύναμις τοῦ ὑψίςου*. In einer Schrift der Simonianer (Hieron. comment. in Matth. c. 24) werden ihm die Worte beigelegt: „Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei.“ Den höchsten Gott nannten sie *ἱςώς* (und Simon sich selbst) der Unwandelbare (Clem. Alex. strom. 2, p. 383, ed. Potter), dem die Menschen ähnlich werden müßten. Das göttliche Wesen ist *ῥίζωμα τῶν ὅλων*, Wurzel des All, welches das in sich Verborgene (*τὸ ὄν*) und das sich Offenbarende (*τὸ φαινόμενον*) zugleich ist. Aber in und mit diesem verborgenen Gotte nehmen sie eine Mutter der Geisterwelt an, die *Κυρία, παμμήτορα σοφία* (Clement. homil. 2, 25). Sie emanirte von Gott, um die Geister zu schaffen (ist also der ewige Gedanke, die Idee Gottes von der Welt). Durch diese Geister wurde die Welt geschaffen und erhalten, aber auch die göttliche Idee gefangen gehalten. — Nach Justin und Irenäus [1]) beteten fast alle Samaritaner und Einige aus andern Völkern den Simon als ihren ersten Gott an, und nannten seine Buhlerin Helena (woher seine Anhänger Helenianer hießen, Orig. adv. Cels. 5, 62) seine erste Idee, und besaßen von ihnen Bild-

---

[1]) **Ap.-G.** 8, 9—25; 19, 13—20. — Clem. Recogn. 1, 72; 2, 7—14. — Homiliae 2, 22—25. — Justin M., apol. I, c. 26, 56. — Dial. c. Tryphon. 120—121. — Iren. 1, 22—23. — Euseb. 2, 13; 4. 22; besond. philosophumena 6, 7—20. — Clem. Alex. 2, 11; 7, 17. — Tertull de anima c. 34. — A. Simson: Ueber Leben und Lehre Simon, des Magiers, Zeitschrift von Illgen 1841. H. 3. — Jos. Grimm: Die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte, mit besonderer Rücksicht auf Simon, den Magier. S. 125—175. Mch. 1854. — Die „ἀπόφασις“ war eine Schrift der Simonianer, aus welcher Hippolyt schöpfte; sie stellt aber nur die Lehre der Simonianer (nicht die Simon's) dar. — Baur: Die drei ersten Jahrhunderte. S. 175. — Möller: Die Kosmologie. S. 284 flg.

nisse nach Art des Jupiter und der Minerva (Clem. Al. strom. 2, 11). Nicht bloß Justin, auch Irenäus und jetzt Hippolyt bezeugen Simon's Aufenthalt in Rom, und seinen Kampf mit Petrus, wobei die Frage der ihm gesetzten Statue von geringer Bedeutung ist.[1]) Hippolyt gibt einen neuen Bericht über seinen Tod. Simon ließ sich von seinen Schülern lebendig begraben, und versprach, daß er am dritten Tage auferstehen werde. Die Schüler thaten, wie befohlen, aber „er verblieb bis jetzt im Grabe; denn er war nicht Christus." Aus späterer Zeit stammt die Nachricht, daß er geflogen, und auf Petri Gebet herabgestürzt sei. (Constitut. apostol. 6, 9. — Arnob. adv. Gentes, 2, 12. — Epiphan. 21, 5. — Cyrill. Hieros. 6, 14—15. — Ambros. hexaëmeron, 4, 8. — Philastrius, de haeres. 29. — Sulpit. Sever. h. sacr. 2, 28. — Theodoret, 1, 1; 5, 9. — Augustin. de haeres. 1. — Epist. 36 ad Casulan.) Schon die Clementinen (hom. 2, 23) erzählen, daß Simon auch fliegen konnte. — Simon selbst wollte „die höchste Kraft," der oberste Gott, der „Stehende" sein. Sein Erscheinen als Mensch war nur „eine Behausung (philos. 6, 9), in der die unendliche Kraft wohne, die Wurzel des All's." Er selbst war „der unter den Juden erschienene Christus," und er habe in Judäa scheinbar gelitten. Helena ist Simon's erste Idee (Ennoia, auch Prounikos, und heiliger Geist). — Sie verlor sich in der Welt, und Simon stieg herab vom höchsten Himmel, um sie zu befreien. Wer ihn als höchsten Gott anerkenne, sei erlöst. — „Von den Simonianern," sagt Irenäus (1, 23.) „nahm die falsche Gnosis ihren Anfang, wie man aus ihren eigenen Aussagen noch lernen kann." Origenes aber sagt, daß man kaum mehr dreißig finden konnte, die dem Simon anhängen (ctr. Cels. 1, 57; cf. Euseb. 2. 1). Ein Zweig der Simonianer hieß Entychiten (Clem. Al. str. 7, 17), welche, wie die Simonianer überhaupt, Antinomisten waren, und vom Christenthum nichts mehr an sich hatten.

2) Dositheus (Orig. in Joann. t. 13.), dessen Existenz vielfach bestritten wird, war Stifter einer Secte, die ihn für den Messias gehalten haben soll, die noch im 6. (ja 10. und 12.) Jahrhundert bestanden haben soll. Er selbst sei in einer Höhle den Hungertod gestorben. (Orig. ctr. Cels. l. 1, 57 et 6, 11. — In Joann. t. 13, 27. — Petriarchon 4, 17. — Euseb. 4, 22. — Epiphan. haer. 13—14. — Theodoret. 1, 2. — Hieron. c. 23 adv. Lucif. — Eulog. in biblioth. Photii, cod. 230. — Grimm: Die Samariter in der Weltgeschichte. S. 115—125.) Er war kein christlicher Sektenstifter, sondern ein fanatischer, falscher Messias; zugleich gilt er als Vorläufer (mit Unrecht als Lehrer) Simon, des Magiers.

3) Menander, ein Samariter aus Capparetäa, und Schüler Simon's, wollte gleichfalls Messias und Sohn Gottes sein. (Justin. apol. 1, 26 et 56. — Iren. 1, 23; 3, 4. — Tertull. de resurr. c. 5. — De anima, c. 46—50. —

---

[1]) Kunstmann, l. c.: Histor. polit. Blätter 47, 530—538 (es ist im hohen Grade unwahrscheinlich, daß Justin eine Bildsäule des Simon Magus mit einem Denkstein des Semo Sancus verwechselt habe, der vom Quirinal nach der Tiberinsel transportirt worden sei).

De praescript. c. 46. — Euseb. 3, 26. — Epiphan. h. 22. — Philosoph. 7, 4, 28. — Grimm, S. 175—179.) Sich selbst erklärte er nicht, wie Simon, als höchstes Wesen, er nahm eine allen unbekannte oberste Kraft an. Die Engel gingen aus der Ennoia hervor, sie schufen die Welt und den Leib des Menschen. Er selbst sei aus der Höhe als Erlöser gesendet vom höchsten Urwesen, um die Menschen aus der Gewalt der Engel zu befreien. Seine Geheimlehre war mit einer Taufe verbunden. Die Taufe verleiht sogleich die Auferstehung; „seine Schüler konnten nimmer sterben, sondern dauerten fort, nicht alternd und unsterblich.“ Noch in diesem Leben sollten sie mächtiger, als die Engel, ihre Erschaffer, werden. Noch zu Justin's Zeit (1. Ap. 26) glaubten einige an die leibliche Unsterblichkeit dieses Lebens. — Zur Zeit des Epiphanius war die Häresie fast erloschen. Theodoret besaß noch eine Schrift Justin's gegen Menander, und ein hieher bezügliches Werk des Origenes (h. fab. 1, 2); er nennt Saturnil[n]us und Basilides Schüler des Menander.

4) Saturnin, aus Antiochien, um 125 n. Chr. (Iren. 1, 24 (1—2); Epiphan. h. 23; Philosoph. 7, 28 aus Irenäus; Theodoret, 1, 3) lehrt, daß die Welt vor Christus das Werk und Herrschergebiet von sieben Geistern sei, welche, vom unbekannten Vater abgefallen, dennoch gegen das Reich Satans kämpfen; ihr Haupt ist der Gott der Juden. Vom Lichtreich schimmert nur ein schwacher Schein zu ihnen herab; um ihn festzuhalten, bilden sie den Menschen. Aber dieß ihr Werk vermag nicht einmal aufrecht zu stehen, geschweige gegen das Böse zu kämpfen. Der Gott des Lichts aber theilt demselben, da er nach einem höhern Typus gebildet ist, das πνευματικὸν mit. — Der Satan setzt den pneumatischen Menschen ein nur hylisches Geschlecht entgegen. Um die pneumatischen Menschen von der Macht der Hyle und des Satan, des Judengottes und seiner Gefährten — in das Lichtreich zu befreien, kommt, gesendet von dem höchsten Gott, der Νοῦς zur Erde, und erscheint in einem Scheinleibe. Wie er, wollten die Saturniner jede Berührung mit der Materie fernehalten, und entsagten der Ehe und dem Fleische. — Schon im zweiten Jahrhundert erlosch die Sekte.

5) Tatian (und die Encratiten, Iren. 1, 28—30; Clem. Alex. 3, 12; Euseb. 4, 29; 5, 13. — Origen. de orat. c. 24; Philosophum. 8, 16; Epiphan. h. 46—47; Theodoret, 1, 20) angebl. um 130 in Assyrien, Rhetor in Rom, als Schüler Justin's Christ, nach dessen Tod dualistischer Gnostiker, c. 174. Seine Aeonenlehre ist ähnlich der Valentin's, er lehrt einen Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament. — Sein im Finstern sitzender Demiurg bittet um Licht zu dem obersten Gott. Seine Sekte enthielt sich der Ehe als eines Werkes des bösen Geistes, und des Weines, daher Hydroparastaten, weil sie bei der Communion Wasser statt Wein reichten (A. Daniel, Commentationis de Tatiano apologeta specimen. Halis 1835. — Tatianus, der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Halle 1837, sowie die Dissertationen in den Ausgaben seiner Werke von Worth 1700, von Maranus 1742, (1747 Venet.); Tatiani oratio ad Graecos, ed. Otto, Jenae 1851 (und den Fragmenten aus

seinen zahlreichen Werken). — Freppel, les apologistes chrétiennes au deuxième siècle. Par. 1860. — B. Aubé, de l'apologetique chrétienne au 2 siècle et S. Justin. Par. 1861. Er schrieb u. A. über „die christliche Vollkommenheit nach dem Muster Christi." Er soll dem Adam das Heil abgesprochen haben. — Tatiani diatessaron, ed. Semisch, Bresl. 1856. — Andere Encratiten waren Julius Cassianus, ein Doket, im zweiten Jahrhundert, und Severus, c. 200, nach dem sich die Severianer nannten, welche die Briefe Pauli verwarfen.

6) Hermogenes, ein Maler, um c 200, wohl in Carthago, nahm zwei ewige Principien an, Gott und die Materie, auf welche Gott durch die Macht seiner Anziehung bildend wirkt. Das Materielle an sich abzustreifen, ist Ziel des Christen. Der Erlöser ist gesendet, um die Gläubigen von dem Sinnlichen zu befreien, welche das ewige Leben erlangen, während die Bösen der Urmaterie anheimfallen. (Tertull. advers. Hermogenem; de censu animae ist verloren, de monogamia 16. — Euseb. 4, 24, wornach auch Theophilus (u. Origenes) gegen ihn schrieben. — Theodoret, 1, 19. — Augustin. haer. 41. — Wilh. Boehmer, Hermogenes Africanus. De moribus ejus, praecipue dogmatic. opinionibus. Strals. 1832.)

7) Die Elkesaiten (Elkessäer), Sampsäer bei Epiphanius (haer. 53, dagegen h. 29, 30. — Orig. apud Euseb. 6, 38. — Theodoret, 2, 7, besonders philosophumena 9, 15—17 werden zurückgeführt auf Elxai [Elchasai] (verborgene Macht, oder heiliger Geist), vielleicht Titel eines canonischen Buches der Sekte, welches Buch als eine Haupturkunde des gnostischen Judenchristenthums betrachtet wird. Der Inhalt desselben stimmte zu den clementinischen Homilien. Seinen Inhalt theilt Hippolyt mit. Eine neue Taufe vergibt die Sünden. Die Tauftage wurden nach den Gestirnen bestimmt. Der Sabbath und die Beschneidung blieb verbindlich. Sie verwarfen die Briefe Pauli. Die Begriffe über Christus sind schwankend. Das Abendmahl hielten sie mit Brod und Salz; der Fleischgenuß war verboten, die Ehe hoch gehalten, die Verläugnung in der Verfolgung erlaubt. — Essäisches und orientalisches Heidenthum hat auf die Bildung der Sekte gewirkt. In den Jahren 221—226 wirkte Alcibiades aus Apamea in Rom für die Sekte, welche vielfach unter den Judenchristen östlich vom todten Meer verbreitet war, (und deren Lehrbegriff in den Clementinen weiter entwickelt ist,) wo sie Epiphanius vorfand. Die Persönlichkeit eines Elxai steht in Frage; wie überhaupt an der Sekte noch Vieles im Dunkeln liegt. (A. Ritschl: Ueber die Sekte der Elkesaiten. Zeitschr. f. histor. Theolog. 1853. S. 573—594. — Ders.: Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2 Aufl. 1857. S. 178—270. Rickel: Erklärung eines Gebets der Elkesaiten. Zeitschrift für wissensch. Theolog. 1858, I. — Eben darüber: F. Hitzig, in der Zeitschr. der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, XII, 318, und Elexi, das. S. 712. — Hitzig: Noch einmal das Gebet des Elxai, Zeitschr. f. wissensch. Theolog. 1859, I.) — Hilgenfeld: Das Elxaibuch im dritten Jahre Trajans. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie. J. 1866. H. 2.

8) Die Peraten (philos. 5, 12—17; 10, 10; Clem. Alex. Strom. 7, 17), und Euphrates, ein Peratiker, nennen sich so, weil sie durch die ihrem Untergang zueilende Welt hindurchschreiten, ohne zugleich mit unterzugehen. Sie lehren einen Vater oder Urgrund für Alles; der Sohn oder der Logos (auch Schlange) ist der in die Welt sich entfaltende Vater, dessen Bestandtheile unvergänglich sind, daneben ist die vergängliche Welt entstehender und vergehender Wesen, wozu auch die irdische Menschenwelt gehört, da sie von einem unvollkommenen Demiurgen gebildet ist, doch hat sie etwas Pneumatisches in sich; der obere Christus ist aus der höhern Welt gesendet, welcher die Menschen lehren soll, durch die vergängliche Welt unversehrt hindurchzugehen. Dazu gehört, daß man an ihre Sekte sich anschließt. (Rudolph Baxmann, die Philosophumena und die Peraten. Eine Untersuchung aus der alten Häresiologie. Zeitschrift für histor. Theologie. 1860. II.)

§. 6.

Die Manichäer.

Herbelot, bibliotheca orientalis, 1697 — 1698 (Haag 1777), Artikel: Mani, — Is. de Beausobre, histoire critique de Manichée et du Manichéisme. Amst. 1734—39. 2 tom. 4. — Dagegen: Laur. Alticotti, dissertat. historic. critica de antiquis novisque Manichaeis. Rom. 1763. — Mosheim: De rebus christian. ante Constantin. M. p. 728—903. — Al. Reichlin-Meldegg: Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, aus den Quellen bearbeitet. Frankf. 1825. — A. F. Vict. Wegnern: Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e font. descrips. Leipz. 1827. (Dagegen Zingerle: „Ueber die Ablässe der Manichäer und ihre Vergleichung mit der katholischen Kirche," in Tüb. theolog. Quartalschrift 1841, S. 574—603.) F. Chr. Baur: Das Manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. — F. D. Trechsel: Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. — F. Ed. Colditz: Die Entstehung des manichäischen Religionssystems, histor.-kritisch untersucht. Leipz. 1837. — Mani: Seine Lehren und seine Schriften. Aus dem Fihrist des Ibn Abî Ja'kub an-Nadim. Zum Erstenmal herausgeg. von Gust. Fluegel. Leipz. 1862.

Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis haeresiarchae, ed. L. Al. Zacagni: In „Collectanea monument. vet. eccl. graecae ac lat." Rom. 1698. 4. p. 1—105. (in Fabricii opera S. Hippolyt. Hamb. 1716. Vol. II. p. 142—195, in Mansi Supplem. et Collect. maxima I, p. 1129 sq.) Ap. Gallandi: Bibliotheca vet. Patr. T. III, p. 569—608 (dazu Prolegomena p. 40—46. De S. Archelao Mesop. episc. synopsis). — Epiphan. haer. 66.

Titus, Bostrensis Episc., libri 3 adv. Manichaeos (c. a. 363), ap. Gallandi V, 269.

Titus Bostrenus, quae ex opere contra Manichaeos, ed. in cod. Hamb.

servata sunt, gr. e recens. P. A. de Lagarde, p. 128. Berol. 1859. — Contra Manichaeos l. IV. syriace P. A. Lagarde ed. p. 186. Berol. 1859. Von den Werken Augustin's u. A. contra Faustum l. 33. — De actis cum Felice Manich. l. II. Lib. ctr. Adimantum. ctr. epist. Manichaei, quam vocant fundamenti etc.

Unter beinahe allen Sekten haben die Manichäer am wenigsten vom Christenthum beibehalten, weßhalb sie auch nicht mit Recht, sondern nur durch ein gewisses Recht der Verjährung unter den christlichen Sekten aufgeführt werden. Von ihnen kann man nicht einmal sagen: Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn sie entstanden nicht durch einen Abfall vom Christenthum, sondern ihrem Stifter gefiel es, Etwas von christlichen Ideen zu adoptiren, wie später auch dem Mohamed. — Nach dem von Flügel mitgetheilten Auctor war Mani der Sohn eines heidnischen Priesters Futtak in Babylon. Futtak schloß sich an dualistische Sabier, die Sekte der Mugtasila (die sich Waschenden), an. Mani hielt sich berufen von dem Könige des Paradieses des Lichtes, und er trat am 1. April 238 mit seinem Vater und zwei andern an ihn Glaubenden als Prediger einer neuen Lehre auf, welche er von den Christen und Magiern ableitete, wanderte 40 Jahre umher, gewann das Vertrauen eines Bruders des Königs Sapur, erlangte für die von ihm gestiftete Gemeinde Freiheit der Religionsübung (während Diocletian im Jahre 287 ein strenges Edikt gegen die Manichäer erließ), aber kam zuletzt um das Leben; doch die Umstände seines tragischen Todes (daß er geschunden worden) sind nicht gehörig verbürgt.

Zwei Grundwesen standen sich von Ewigkeit feindlich gegenüber, Gott mit dem Lichtreiche und seinen Aeonen, der Satan mit seinem finstern Reiche und seinen Dämonen. Die Dämonen durchbrachen im Kampfe gegen das Reich des Lichtes die Schranken; das Licht und die dadurch bildungsfähig gewordene Hyle traten in eine Vermischung und Durchdringung ein. Von dem Gott des Lichtes emanirte der „lebende Geist," er bildete die sichtbare Welt, in der sich die Einzelwesen nach dem Grade ihrer Theilnahme an dem Lichtstoffe auf höherer oder niedrigerer Stufe befinden. Den Lichtstoff, der in der ganzen Natur als belebende Seele verbreitet ist, nennen sie Sohn Gottes oder Jesus patibilis; er sehnt sich nach Erlösung aus den Banden der Materie. Befreiung der Lichtseele aus ihrer Gefangenschaft ist Ziel des Weltlaufes. — Der Archon hat den Menschen zur Concentration und Bewahrung der gefesselten Lichttheile gebildet. In seiner dämonisch-hylischen Natur ist der Mensch ein Abbild des Archon, in seiner aus dem Lichtreiche stammenden Psyche aber hat sich die in der Sonne wohnende Lichtsubstanz des Urmenschen abgebildet. Die Dämonen führten ihm das Weib zu, damit er durch Fortpflanzung die in ihm wohnende Lichtseele zertheile, und so seine Befreiung unmöglich werde. Die Fortpflanzung des Geschlechtes ist darum Sünde. — Der Sohn des Urmenschen, die von der Materie nicht berührte Lichtseele ist der Erlöser oder Christus. Von der Sonne aus sucht er die in der Welt gefangenen und zertheilten Lichttheile zu läutern und an sich zu ziehen. Er stieg in einem Scheinleibe auf die Erde herab, um die Seelen zu lehren, die Begierden zu zügeln und

auszutilgen, damit sie in das Lichtreich heimkehren könnten. — Haß gegen das Alte Testament und das Judenthum ist dem Systeme eigen; das Judenthum war ein Werk des Archon, die Propheten redeten aus dem Lügengeiste. Auch die Bücher des Neuen Testamentes sind theils unterschoben, theils von judaisirenden Christen gefälscht; Mani war der Paraclet, um die wahre Religion theils zu vollenden, theils wieder herzustellen.

Die Moral der Manichäer bestand in dem Siegel (signaculum) des Mundes, der Hände und des Schooßes; sie mußten sich des Fleisches, Weines und der Lästerung enthalten; sie mußten alles Thier- und Pflanzenleben schonen, und der Ruhe pflegen zum Behufe der Beschaulichkeit; drittens, sie mußten Keuschheit und eheloses Leben üben, wenigstens die Erzeugung von Nachkommen vermeiden. Aber nur die Auserwählten (electi) trugen die ganze Last. Den Hörern (audientes) war Ehe, Fleischgenuß, Ackerbau und Gewerbe erlaubt; sie reichten den Vollkommenen die nöthigen Vegetabilien. — Die Sekte war hierarchisch gegliedert; sie hatte ein Oberhaupt mit zwölf Magistri, zweiundsiebenzig Bischöfe, Presbyter, Diakonen und Electi überhaupt, fünf Rangstufen. Ihr Kultus sollte rein geistig sein. Die innern Religionsübungen der Electi blieben geheim; spätere Untersuchungen zeigten, daß sie eine schändliche und frevelhafte Eucharistie begingen (doch nach der Angabe Einiger nur die Katharisten, eine der drei Parteien der Sekte).

§. 7.

Die Antitrinitarier.[1]

Diese sind in zwei Klassen abzutheilen. Die erste Klasse hielt Jesum für einen bloßen Menschen; die zweite behauptete, daß der Vater Mensch geworden sei. Die erste bildet geradezu den Wider-

[1]) J. W. Baier: Diss. histor. theol. de Monarchianis antitrinitariis antiquis et recentior. Hall. 1695. — L. Lange, Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicäischen Periode in Beiträge z. Kirchengeschichte, II, Leip. 1831 und Abhandl. in Illgen's Zeitsch. für histor. Theolog. 1832—33. — (cf. Gieseler: Theolog. Studien und Kritiken 1853, H. 4). — C. D. A. Martini: Pragmatische Geschichte des Dogma's von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrhunderten. Rostock 1800. Th. I. — F. C. Baur: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in geschichtl. Entwicklung. Tüb. 1841. I. Bd. — J. H. Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Thl. I. Die vier ersten Jahrhunderte. Stuttg. 1839 (1845). — Möhler: Das erste Buch des „Athanasius." 1826. — Histoire du dogme catholique, pendant les trois premiers siècles de l'Église, et jusqu'au concile de Nicée, par Msgr. Ginoulhiac, (Bischof von Grenoble) Par. 1855, 2 édit. 2 tom. — Joh. Kuhn: Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Tüb. 1857. S. 300—344 (die Antitrinitarische Häresie). — Karl Werner: Geschichte der apo-

spruch zu den Gnostikern, wie man denn oft von einem Extrem zu dem andern geschritten ist. Die Anhänger der zweiten Klasse aber sind dem Wesen nach den Gnostikern gleich.

Die erste Klasse ist also das Widerspiel von den Gnostikern. Diese haben mit einer unbeschränkten Phantasie das Christenthum aufgefaßt; jene aber nehmen nur den trockenen Verstand als Maßstab in Betrachtung des Christenthums an. Die Gnostiker hatten besonders die platonische Philosophie aufgenommen; diese aber halten sich an Aristoteles, Theophrast, Chrysippus u. A. Die Gnostiker nahmen in Christus nur Göttliches an, und nur scheinbar Menschliches; die Antitrinitarier aber nehmen an, daß Christus nur ein Mensch war. Die Gnostiker legten ein zu großes Gewicht auf das religiöse Erkennen und Glauben, so daß sie die Sittengesetze ganz wegwarfen; diese aber gehen nur auf die Sittlichkeit aus, und betrachten den Glauben nur als zufällig. Sie erkannten wahrscheinlich die Sünde im Menschen gar nicht an, während die Gnostiker sagten, daß die Sünde durchaus nicht vermieden werden könne. So widerstrebten sich diese zwei Parteien gänzlich.

Theodot, der Gerber, war aus Byzanz gebürtig, und obwohl nur Gerber, doch wohl sehr gut unterrichtet. Während der Verfolgung unter Marc Aurel bekannten die Christen in Byzanz sehr standhaft den Erlöser; er aber läugnet ihn, und wird deßhalb aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Deßhalb begab er sich nach Rom, lebte dort einige Zeit unbekannt und hielt sich an die Kirche. Zufällig erkannt, ward er angeklagt und zur Rede gestellt. Er sagte: Ich habe nicht Gott geläugnet; denn was habe ich Böses dadurch gethan, daß ich Jesum läugnete, der bloß ein Mensch ist? Der Papst Victor schloß ihn deßhalb ebenfalls aus der Kirche aus. So erzählt Epiphanius. In neuerer Zeit wird die Thatsache bestritten. Ob er auch die Empfängniß Christi aus dem heiligen Geiste geläugnet habe,

---

logetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. I. 1861. — Jos. Schwane: Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit. Münst. 1862. S. 142—156. — Hagemann: Die römische Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. Freib. 1864. — F. A. Heinichen; De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis. Leipz. 1829. — Tertull. de praescr. c. 53 (appendix). — Euseb. 5, 28. 7, 30. — Epiphan. haer. 54. — Theodoret, haeret fab. 2, 5.

beantwortet Epiphanius mit Ja. Er suchte hierauf in Rom eine Kirche zu stiften, und es gelang ihm auch, den Confessor Natalis zu gewinnen, der ihr Bischof wurde. Aber bald ging dieser in sich und warf sich dem Papste Zephyrinus zu Füssen; und nun löste sich die Sekte auf, da sie keinen Bischof mehr hatte.

Theodot, der Wechsler, hatte dieselben Ansichten von Christus. Seine Anhänger nannten sich Melchisedechianer. Sie sagten, Melchisedech sei eine weit größere Offenbarung, als Christus; denn dieser sei erst nach ihm gekommen; Melchisedech sei Mittler und Fürbitter für die Engel, Christus bloß für die Menschen.

Artemon (oder Artemos). Von ihm wissen wir nur, daß er Christus bloß für einen Menschen hielt, der vom heiligen Geiste empfangen sei.

Die Ἄλογοι,[1]) ein Zweig der Theodotoslaner. Dieses Wort kann einen Häretiker bezeichnen, der den Logos läugnet, und auch Einen, der keine Vernunft hat. Wahrscheinlich gab ihnen Epiphanius diesen Namen. Sie handhabten die Evangelien ganz willkürlich, wie sie denn aus dem des Johannes den Anfang und jene Stellen wegnahmen, wo Christus den heiligen Geist verspricht.

Paul von Samosata,[2]) so genannt, weil er aus Samosata

---

[1]) s. Epiphan. h. 51: sie waren Gegner der Montanisten, Gegner des Evangeliums und der Offenbarung Johannis (Iren. 3, 11. 9; Euseb. 7, 25 (aus Dionys. Alex.) Abhandlung Hefele's über sie in Tüb. Quartalschr. 1851. S. 564 flg. Im Jahre 1853 vertheidigte Döllinger in s. Hippolyt-Kallistus (S. 293—310) die Ansicht, daß sie keine Monarchianer, vielmehr eine Abart der Montanisten seien. Das Gegentheil sucht Hefele zu zeigen, u. a. daß sie Gegner der Montanisten und der Gottheit Christi gewesen in Tüb. Theolog. Quartalschr. 1854. S. 361—368 (kürzer in Band 12 des Kirchenlexikons von Wetzer-Welte, A. „Aloger"). — v. Merkel: Historisch-kritische Aufklärung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypse. 1782. — Heinichen, s. oben. — Schwane, S. 145—148.

[2]) Euseb. 7, 27—30. — Epiphan. h. 65. — Angelo Mai, Sc. V. Nova Collectio, VII, P. I. p. 68—299 sq. — Theodoret, 2, 8, — J. W. Feuerlein: De haeresi Pauli Samosateni. Goett. 1741. — Ders.: Dei filium patri esse ὁμοούσιον antiqui ecclesiae doctores in concilio Antiocheno utrum negarint. Goett. 1755. — J. G. Ehrlich: De erroribus Pauli Samosateni. Leipz. 1745. — Walch: Ketzerhistorie, II. S. 64—126. — J. B. Schwab: De Pauli Samosateni vita atque doctrina. Herbipoli 1839. — Frohschammer:

stammte. Erst als Bischof von Antiochien ward er Ketzer, und ward deßwegen nie Paul von Antiochien genannt, um damit den Abschen auszudrücken, daß er je Bischof war. Wahrscheinlich kam er unter Zenobia nach Antiochien, und wahrscheinlich wurde er auch durch diese Fürstin Bischof. Als ihr Günstling ward er auch Finanzbeamter, als welcher er ein jährliches Einkommen von zweihundert Sesterzien bezog. Paul war während seiner Verwaltung sehr grausam gegen seine Untergebenen, und wurde dadurch sehr reich. Zu dem kam noch, daß er drei Frauen in seinem Hause hatte, mit denen er auf verworfene Weise lebte. Deßwegen gestattete er auch seinen Presbytern, zu leben, wie sie wollten, wodurch der Priesterstand in Antiochien und Syrien sehr tief herabsank. Paul predigte häufig, und hatte Frauen und Männer bestellt, die ihm während seiner Predigt Beifall zuklatschen mußten. Er hörte es gern, wenn man ihn einen Engel vom Himmel nannte, und brachte es in seiner Verblendung so weit, daß er die Loblieder auf Christus verbot, unter dem Vorwande, daß sie zu neu seien. Ueberall erhoben sich Beschwerden gegen ihn, und er wurde sogar angeklagt, daß er Christum bloß für einen Menschen halte. Unglaube und schlechte Sitten paarten sich bei ihm. Ueber seine Lehre wissen wir nur wenig. Er sagt: Es gibt einen Vater, Logos und Geist; aber der Logos und Geist sind bloß Eigenschaften Gottes, wie die Vernunft und der Verstand Eigenschaften des menschlichen Geistes sind. Consubstantial (oder ὁμοούσιος) hieß ihm: Sie sind eine Person; und er nahm sie für ὑπόςασις. Christus ist nach ihm ein bloßer Mensch, empfangen von dem heiligen Geiste, oder auch bloß schlechthin Mensch. Der göttliche Logos aber wurde dem Menschen Jesus ganz besonders zu Theil, er unterstützte ihn; und so ward er ein so großer Prophet, der durch seine Fortschritte in der Tugend und Weisheit Gott wurde.

Es war schwer, ihm beizukommen, und er wußte auch allen Nachforschungen geschickt auszuweichen; erst auf der dritten gegen ihn gehaltenen Synode (Ende 269) wurde er durch den Presbyter

---

Ueber die Verwerfung des ὁμοούσιος auf der Synode von Antiochien (269) Tüb. Th. Q.-Schr. 1850, I.) wieder abgedruckt in „Beiträge zur Kirchengeschichte.“ Landshut 1850. — Hefele: Concil.-Gesch. I. S. 109—117. — Hagemann: S. 453—482.

Malchion überwiesen. Die erste Synode hatte ihn sogar als rechtgläubig erklärt. Domnus ward ihm zum Nachfolger gegeben. Es geschah dieß unter Kaiser Aurelian. Seine Anhänger erhielten sich bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts, wie wir aus Theodoret sehen, der sagt, daß er sich um sie erkundigt, aber nichts mehr von ihnen erfahren habe. Epiphanius sagt uns, daß die Zenobia eine Jüdin gewesen, während sie Theodoret, wohl richtiger, eine jüdische Proselytin nennt; diese habe Paul bestimmt, so von Christus zu urtheilen. Chrysostomus nennt ihn in einer Predigt ein abschreckendes Beispiel für jene, die, um die Gunst der Großen zu erlangen, sogar den Glauben verließen. Ja, Paul soll sogar die Beschneidung gelehrt haben. Epiphanius sagt von seinen Anhängern, daß sie ganz nach Art der Juden lebten.

Diese erste Klasse der Antitrinitarier erkannte also durchaus Jesum nur als einen Lehrer an, der vorzüglicher war, als Moses, und sie sagten daher, daß das Christenthum nur das vervollkommnete Judenthum sei. Theodotus lehrte sogar, daß Christus, weit entfernt, der Erlöser zu sein, vielmehr selbst der Erlösung bedurfte.

Im vierten Jahrhundert wird sehr oft den Katholiken von den Arianern, und besonders von den Semiarianern vorgeworfen, die in Antiochien gegen Paul versammelten Väter hätten den Ausdruck, *ὁμοούσιος* verworfen; und diesen Einwurf wiederholte man auch in neuerer Zeit wieder. Einige katholische Schriftsteller erklären es durchaus für eine Lüge der Arianer. Aber Athanasius und Hilarius geben uns zwar nicht zu verstehen, daß sie es selbst gelesen hätten, geben jedoch das Factum zu, und Basilius nimmt es als ganz wahr an. Nämlich Paul sagte: der Logos Gottes sei *ὁμοούσιος* mit dem Vater, was nach ihm heißt, der Logos ist Eine Person mit dem Vater und eine Eigenschaft desselben. Und in dieser Bedeutung mußten die Väter das Wort *ὁμοούσιος* verwerfen.

Die zweite Klasse der Antitrinitarier lehrte, daß in Christus die Gottheit schlechthin Mensch geworden sei. — Dahin gehören Praxeas, Noëtus, Beryllus, Sabellius ꝛc. Die ersteren halten Jesum nur für einen bloßen Menschen, in welchem die Gnade Gottes auf eine besondere Weise gewirkt habe. Der heilige Justin (dial. cum. Tryph.) sagt, es gebe Häretiker, die behaupten, daß aus der Gottheit

Strahlen der göttlichen Kräfte ausgesendet werden, welche die Menschen erleuchten, wie dieß auch bei Christus der Fall sei. Die Sonne beleuchte die Erde, wenn sie aufgehe; sie ziehe aber ihre Strahlen wieder an sich, wenn sie untergehe. So sei es auch bei Gott. Es kann dieses aber auf beide Klassen angewendet werden.

Praxeas [1]) war ein Kleinasiat. Während einer Verfolgung hatte er standhaft Christum bekannt; er brüstete sich aber damit. Hierauf ging er nach Rom, und erwarb sich bedeutende Verdienste um die Kirche, indem er den Papst Victor genau über die Sekte der Montanisten belehrte. Seine Lehre bestand darin, daß der Vater selbst Mensch geworden sei; es gebe in Gott keinen Unterschied. Als Menschgewordener heiße er Sohn. Er gab als Grund seiner Lehre an, daß er nur in dieser Weise Christum ehre, und mehr ehre, als es gewöhnlich geschehe; denn nach der Kirchenlehre werde der Sohn dem Vater untergeordnet. Man zeigte ihm in Rom und Antiochien die Irrigkeit seiner Lehre, und er ging wirklich von derselben ab; aber er kehrte wieder zu ihr zurück, und verharrte darauf. Tertullian schrieb gegen ihn, und widerlegte ihn sehr scharfsinnig.

Noëtus [2]) war nach Einigen in Ephesus, nach Andern in Smyrna geboren, jedenfalls ein Kleinasiat, und hat wahrscheinlich von Praxeas seine Meinungen überkommen. Er lebte gegen 220. Die Priester in Smyrna warfen ihm seine Irrlehren vor. Anfangs läugnete er, nachher aber gestand er ein, und fragte: Was thue ich denn Uebles, wenn ich den Sohn ehre? Ich lehre nur Einen Gott, und auch, daß der Sohn geboren, gestorben und begraben worden sei. So suchte er sich zu helfen. Theodoret sagt von ihm, daß er behauptet: Gott ist unsichtbar, wenn er will, und sichtbar, wenn es ihm gefällt, d. h. Gott offenbart sich selbst, wenn er will, und zieht sich wieder in sich

[1]) Tertull. advers. Praxeam. — Reiser, „Praxeas und Kallistus," in Tüb. Theol. Quartalschr. 1866. S. 349—401, gegen Hagemann's (Röm. Gesch. der drei ersten Jahrh. S. 206—252) Identifizirung dieser beiden Persönlichkeiten.

[2]) Hippol. ctr. haeresim. Noëti. — Philosoph. 9, 3. — Epiphan. h. 57. — Theodoret, 3, 3. — Hippolyt. in den philos. ist jetzt Hauptquelle für die Lehre der Patripassianer. Aus Leidenschaft gegen seinen Gegner, den Papst Kallistus, nennt er ihn einen Anhänger des Noëtus, da er selbst Subordinatianer war. Kallist. vertheidigt bei Döllinger l. c. S. 115—196.

zurück, wenn er will. Die katholischen Bischöfe sagten dagegen: der Vater offenbart sich nicht unmittelbar; alle Theophanieen und Offenbarungen kommen dem Sohne zu. Noëtus fand einen sehr geschickten Gegner an Hippolytus. Er war übrigens sehr beschränkt, und erklärte sich für den Moyses, sowie seinen Bruder für den Aaron, und diese Meinung gab er bis zum Tode nicht auf.

Beryllus [1]) war Bischof von Bostra in Arabien, jedoch ein sittlicher Mann. Eusebius sagt von ihm, er habe sich zu behaupten getraut, daß unser Herr und Heiland vor seiner Menschwerdung keine eigne Persönlichkeit gehabt, und daß er auch keine eigne Gottheit gehabt habe, sondern nur im Vater, d. h. der Vater sei in ihm Mensch geworden, nämlich so, daß ein Ausfluß aus der Kraft des Vaters in Christus gewesen sei. Origenes ging auf Ansuchen der arabischen Bischöfe nach Arabien, und bekehrte den Beryll auf einer Synode, der ihm dafür schriftlich dankte. Wahrscheinlich bezieht sich hieher, was Origenes in seinem Commentar über Matthäus sagt: Es gibt leider Einige, die, um Christus zu ehren, behaupten, daß man Vater und Sohn nicht der Persönlichkeit nach, sondern nur der Vorstellung nach unterscheiden dürfe.

Sabellius [2]) war Priester in Libyen in der Pentapolis; Bischof war er nicht. Er vervollkommnete den bisherigen Irrthum, indem er nebst dem Sohne auch den heiligen Geist läugnete. Er lehrte: an sich ist die Gottheit schlechthin Eins, eine Einheit ohne alle Unterschiede in sich selbst; sie ist eine Monas, eine Trias wird sie nur, wenn

---

[1]) C. Ullmann: De Beryllo Bostreno. Hamb. 1835 (Ders. in den Studien und Kritiken. 1836. 4). — Fock: De Christologia Berylli. Kiel 1843. Zeitschrift f. histor. Theologie. 1846. 3. — Kober, Beryllus von Bostra. Tüb. Th. Quartalschr. 1848. — Euseb. 6, 33. — Orig. op. de la Rue, IV, p. 695. — Hieron. de vir. illust. 60. — Socrat. 3, 7.

[2]) Ch. Worm: Histor. Sabelliana s. de origine, et incrementis haereseos Sabellianae usque ad init. sec. 5. deductae. Frkf. 1696. — Frohschammer: Die Lehre des Sabellius, in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1849. S. 439—488. — Döllinger: Hipp. u. Kall. S. 197 flg.

Philosoph. 9, 11. p. 450—458 ed. Miller. — Euseb. 7, 6. — Athanas. ctr. Arian. or. IV. — Epiphan. h. 62. — Basili. M. ep. 210. — Theodoret. 2, 9. Aus Hippolyt wissen wir, daß Sabellius schon unter P. Zephyrin 202—218) in Rom lebte.

sie sich nach außen offenbart. An sich eine Monas, habe sie nach außen drei Prosopa, Antlitze. Ein solches Prosopon ist also nur eine besondere Wirkungsweise der Einen Gottheit, bei der keine Verschiedenheit der Personen sei. Vater wird die Monas als Schöpfer und wenn sie sich durch Gesetzgebung (im jüdischen Gesetze) offenbart. Sohn wird sie, wenn sie sich mit dem Menschen Jesus einigt zur Erlösung der Menschheit. Geist wird sie, wenn sie sich mit der Kirche einigt, und alle Gläubigen zu einer Gemeinschaft verbindet. — Seine Lehre suchte Sabellius auf diese Weise zu erklären: Vater, Sohn und Geist verhalten sich, wie Leib, Seele und Geist des Menschen. Wie sich die Sonnenstrahlen zur Sonne verhalten, so verhalten sich Vater, Sohn und Geist zur Monas.

Wenn auch die Gedanken, die aus dem Geiste kommen, verschieden sind, so ist es doch nur Ein Geist, aus dem sie kommen. Besonders bedienet er sich bei dieser Erklärung folgender Ausdrücke. Die Monas dehnte sich aus, und die erste Ausdehnung ist der Vater, und dadurch entstand die Welt; die zweite wurde der Sohn zur Erlösung der Menschheit; die dritte der Geist zur Vereinigung der Menschen in der Kirche. Wenn die Monas sich ausdehnt, entsteht die Welt; diese vergeht, wenn sie sich zusammenzieht. Die Trias ist ihm nur das Schema der Entfaltung Gottes und ihre Geschichte, die erste Entwicklung ist die Weltschöpfung; eine weitere ist die Erlösung; eine noch weitere ist, daß sich die Gottheit in alle Menschen ergießt, und so die Kirche bildet. Damit ist der Pantheismus gelehrt. Eusebius sagt: Sabellius habe die Schöpfung aus Nichts verworfen, und behauptet, die Welt bestehe ewig. Dieß hängt natürlich mit seiner Lehre zusammen. Wo die Sabellianische Trinitätslehre zum Vorschein kommt, stellt sie sich überall als Pantheismus dar, wie dieß in unsrer Zeit der Fall ist. Die Urmonas ist die ungeoffenbarte Gottheit; Vater, Sohn und Geist emaniren aus ihr. Andere nennen auch die Urmonas Vater, als Schöpfer nennen sie dieselbe Logos, als Erlöser Sohn, als Bildner der Kirche Geist. — So lange die Lehre der zweiten Klasse nicht ganz entwickelt war, täuschte sie Manchen, aber als Sabellianismus ward sie sogleich überall förmlich verworfen.

§. 8.

Die Montanisten.[1])

Mit den Montanisten begegnet uns eine Sekte, die ganz und gar die Landeseigenthümlichkeit an sich trägt. Die alten Phrygier werden geschildert als ein sehr weichliches, träges, sinnliches Volk. Sie hatten aber doch einen gewissen Ernst, und eine Sittlichkeit, durch die sie sich von andern Heiden auszeichneten. Sie hatten ihre Hauptgöttin Cybele, deren Priester sich selbst verstümmelten und entmannten.

[1]) Gl. Wernsdorf: Comment. de Montanistis, saeculi 2 haereticis, comm. histor. crit., qua eorum vaticinia, opiniones verae et disciplina proponuntur et a falsis adcusationibus liberantur. Gotha 1751. — F. Muenter: Effata et oracula Montanistarum. Kopenh. 1829. — Kr. Mx. Kirchner: De Montanistis specimen. 1. de eorum origine etc. Jena 1832. — A. Schwegler: Der Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrh. Tüb. 1841. (Fast die ganze christl. Kirche habe damals montanisirt.) — Ders.: Nachapostolisches Zeitalter. 1846. II. S. 259 f. — F. C. Baur: Das Wesen des Montanismus, in den Theol. Jahrbüch. 1851. 4. — Ritschl: Entstehung der altkathol. Kirche. 1. Ausg. 1850. S. 541—577. — Mag. Carl. Olbers: Montanismen. Kyrk-historisk Afhandling. Lund. 1853. — Karl Hesselberg: Tertullian's Lehre aus seinen Schriften entwickelt. Dorpat 1848. — Q. Septimii Tertulliani quae supersunt omnia. Edidit Franc. Oehler, T. I—III. Lips. 1853—54. Editio minor. Lips. 1854. — Lindner: Liber de resurrect. carnis. Lips. 1857. — Engelhardt: Tertullian's schriftstellerischer Charakter. Zeitschrift f. d. histor. Theol. 1852. II. — Réville: Etudes sur Tertullien, (Revue de théolog. et philos. XV. 65 sq.) — Am. de Margerie: De Tertulliano. Orléans 1853. — P. Bonëdron: Quid senserit de natura animae Tertullianus. Nantes 1861. — Vict. Bordes: Exposé critique des opinions de Tertullien sur la rédemption. Strassb. 1860. — Pressensé: Die ersten drei Jahrh. 3 Thl. 277—305. — A. Freppel: Tertullien, cours professé à la faculté de théologie de 1861 à 1862. Paris 1864. (J. Kaye, Eccl. History of the 2 and 3 Cent., illustrated from the writings of Tertullien. 3. Aufl. London 1845.) — Uhlhorn: Fundamenta chronologiae Tertullianeae. Goettingae 1852. — Leopold: Doctrina Tertulliani de baptismo (Zeitschrift für die historische Theologie 1854, 3). — Burckhard: Die Seelenlehre des Tertullian. Budissin 1857. — E. Klußmann: Die neueste Textkritik Tertullian's. (Zeitschr. für die wissensch. Theolog. 1860.) — F. Böhringer: Die Kirchengeschichte in Biograph. 2. Ausg. 1861. I. 1 (2), Tertullian (s. S. 67 Neander). — Euseb. 5, 16—19 (Chronic. J. 171). — Tertullian's Schriften, bes. de fuga in persecutione, de pudicitia, de jejunio, de monogamia, de pallio, de virgin. veland., advers. Marcionem, de fuga in persecut. etc. — Epiphan. h. 48. — Theodoret 3, 2. Philastr. c. 49.

Ihre religiöse Musik hatte auch eine bis zum Wahnsinn treibende Wirkung. Die phrygische Flöte, war besonders wegen ihres melancholischen sanften Tones bekannt, der aber nach und nach die Zuhörer in eine Art Raserei versetzte. An dieses müssen wir uns erinnern, wenn wir diese Sekte verstehen wollen.

Der Stifter der Sekte war Montanus, geboren in dem Dorfe Artaban, weßwegen diese Sekte auch die der Phrygier genannt wird. Montanus, von heidnischen Eltern geboren, trat erst im späten Alter zum Christenthum über, sprach aber schon als Neophyt besondere Forderungen aus. Er verfiel öfter in Wahnsinn, und was er in diesem Zustand sprach, gab er für Prophezeiung, was bei ihm so viel hieß, als ob er Lehrgeheimnisse entdeckte. Manchmal offenbarte er auch wirklich zukünftige Dinge. (Er entmannte sich gleichfalls). Dergleichen Zustände theilen sich gerne mit, und bald sehen wir auch Frauen, Priscilla und Maximilla (Quintilla) als montanistische Prophetinnen. Sie entließen ihre Männer, und wurden deßwegen als enthaltsam geehrt, und durch ihr bedeutendes Vermögen verbreiteten sie die Sekte sehr, so daß man bald Schaaren von Montanisten sah. Sie bestachen um so mehr, da sie manches Zukünftige vorhersagten. Auch bestach ihre große Sittenstrenge, und die Härte, die sie gegen sich selbst übten. Als Hauptsatz der Montanisten muß angenommen werden: Es ist ein fortwährendes Prophetenthum in der Kirche nothwendig: 1) um den ursprünglichen Glauben zu erhalten; und 2) um die ursprüngliche Unvollkommenheit des Christenthums zu heben, und es zur Vollendung zu bringen. In der Apostelgeschichte werden Silas, Judas, Agabus genannt, und an diese schließt sich dann Montanus, Priscilla rc. an.

Zur Erklärung des zweiten Punktes führten sie an: der Herr habe gesagt: Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht tragen. Ich werde euch den heiligen Geist senden rc. Und nun lehrten sie, Montan sei dieser heilige Geist. Einige hielten ihn daher für die Incarnation des heiligen Geistes, Andere aber bloß für ein tüchtiges Werkzeug desselben. Paulus sagte: die Milch gebe ich euch, denn starke Speise könnet ihr noch nicht ertragen, denn ihr seid noch ψυχικοί. — Deßwegen nannten sie auch die Katholiken Psychiker, sinnliche Menschen. Ferner sagten sie: betrachtet man die

Natur, so sieht man ein successives Fortschreiten; ebenso sei es auch hinsichtlich der Verkündigung der wahren Lehre Christi. Zuerst sei auch Moses erschienen, dann Christus, und jetzt — Montanus. Die „Vollkommenheiten", welche die Montanisten verlangten, und die in der ganzen Kirche befolgt werden müssen, waren:

1) Wer seine erste Gattin oder seinen ersten Gatten durch den Tod verliert, darf nicht mehr heirathen. — Thut er es dennoch, so bricht er die Ehe. 2) Während einer Verfolgung darf kein Christ entweichen; wer sich nur derselben entzieht, hat Christus schon verläugnet. Man muß sich sogar ausliefern. 3) Das bisherige Fastengebot der Kirche ist zu leicht; es müssen drei Quadragesimen gefeiert, und die Fasttage in der Woche müssen vermehrt werden. 4) Wer sich nach der Taufe einer schweren Sünde schuldig gemacht hat, kann von der Kirche nach der Taufe keine Verzeihung mehr erlangen. Die Sünder, besonders die fleischlichen, dürfen sich zwar im Gebete an Gott wenden, aber ob er ihnen vergebe, sei ungewiß; die Kirche habe dazu die Gewalt von Christus nicht empfangen.

Diese große Strenge bestach sehr, so daß Anfangs in Phrygien und in Kleinasien überhaupt sehr viele Montanisten waren. Jedoch bestrebten sich die dortigen Bischöfe auf alle Weise, sie von ihrem Irrthume zurückzubringen. Sie erboten sich auch, die bösen Geister aus Montanus und Priscilla auszutreiben; aber da man sich dazu anschickte, waren Beide verschwunden. Gegen das Prophetenthum und die von den Montanisten aufgestellten Lehren wendeten sie ein: Ein wahrer Prophet prophezeit nie ohne Bewußtsein; also könnten Montanus und die Uebrigen keine wahren Propheten sein. In Betreff der Vervollkommnung des Christenthums erwiderten sie: Allerdings habe sich das Christenthum zu vervollkommnen; diese Vervollkommnung aber sei keine momentane, und erstrecke sich nicht bloß auf die Disciplin, sondern auf alle Zweige desselben. Die Montanisten seien daher Verleumder. Die Kirche verbiete ferner Niemand, zu fasten, und auch mehr zu fasten als sie vorschreibt, wenn nicht Aberglaube damit verbunden sei; ein allgemeines Gesetz aber, daß es zur Seligkeit nothwendig sei, zu fasten, wie sie, werde man nicht daraus machen. — In Kleinasien wurden die Montanisten sehr häufig excommunicirt, wie vom Bischof Serapion; und auch von einem Papste,

dessen Namen wir aber nicht wissen (Soter?). Hierauf wendeten sie sich wahrscheinlich an Victor (193—202), der ihr Streben, von ihnen getäuscht, anerkannte; aber bald eines Bessern belehrt, nahm er seine Anerkennung zurück, und seitdem bilden sie eine eigene Sekte. [1])

Die Montanisten gewannen sehr viele, ja sogar große Talente, wie den Tertullian, einen Mann von den ausgezeichnetsten Talenten und der größten Gelehrsamkeit. Von Natur finster und streng, hatte er eine schwärmerische Phantasie, die ihn nach und nach immer weiter brachte, und endlich zum Montanisten machte. Er brachte eine Art Zusammenhang und Bildung in die Lehrsätze der Montanisten, und gab mehrere Vertheidigungsschriften heraus, in denen wir seinen Scharfsinn bewundern müssen. Er wählte besonders dieses Gleichniß: Zuerst kommt das Samenkorn, dann der Keim, dann die Pflanze, dann die Blüthe, und endlich die Frucht; und damit verglich er das Christenthum. Später zerfiel er mit den Montanisten, und stiftete die Sekte der Tertullianisten. Worin sie sich unterschieden, vermögen wir nicht mehr zu sagen. In einer Schrift, die Anfangs des fünften Jahrhunderts erschien, „Praedestinatus," betitelt, wird gesagt,

---

[1]) Seit neuerer Zeit wird auch Hermas, der Bruder des Papstes Pius I. (158—167) des Montanismus beschuldigt; wenn sich aber in seiner Schrift: „Pastor," einzelne auffallende Sätze finden, so darf man nicht vergessen, daß zu seiner Zeit die Montanisten wenigstens in Rom noch nicht von der Kirche ausgeschlossen waren (daß er vielmehr gegen sie polemisirt, sucht Hefele zu zeigen). — Hermae Pastor graece. Primum ed. Rud. Anger; Praefationem et indic. adj. G. Dindorf. Lips. 1856. (Anger u. Dindorf, nachträgl. Bemerk. z. Hermas. 1857—58.) — Hollenberg: De Hermae codice Lipsiensi. Berol. 1856. — Hermae Pastor graece ex fragmentis Lipsiensibus instituta quaestione de vero graeci textus Lips. fonte ed. Tischendorf. Lips. 1856; ist erst eigentlich erschienen in: Dressel: Patrum apostolicorum opera. Lips. 1857 (1863). Dieser neue griechische Text des Hermas ist nach Tischendorf nicht das eigentliche Authenticum, sondern eine Zurückübersetzung aus dem Lateinischen in's Griechische durch einen Griechen des Mittelalters, während Andere ihn für das Original halten. — Hermae Pastor, aethiopice primum ed. et latine vertit Anton. d'Abbadie. Lips. 1860. — Kayser: Le pasteur d'Hermas. Par. 1857. — Hagemann: Der Hirte des Hermas in Tüb. Theolog. Quartalschrift 1860. S. 3—40. — Kilüm: Glaubenslehre u. Orthodoxie des Pastor Hermae. Cleve 1863 (Programm). — E. Gaab: Der Hirte des Hermas. Basel 1866. — A. Hilgenfeld: Hermae Pastor. Graece etc. restituit. Leipz. 1866.

daß Tertullian die Prophezeiungen der Montanisten, nicht aber ihre übrigen strengen Lehren verworfen habe. Auch wird erzählt, unter dem Usurpator Maximus (386—388) sei eine Tertullianistin, Octaviana, mit einem tertullianistischen Priester nach Rom gekommen, und Arbogast, von ihr bestochen, habe ihr erlaubt, einen Tempel außerhalb Roms zu bauen. Da aber Theodosius den Arbogast besiegte, zerstörte er diesen Tempel, und sie verschwanden, so wie auch die ganze Sekte.

Der Montanismus setzte eine vollkommene Trennung von der Kirche voraus. Er nahm ein Prophetenthum an, damit die Kirche erhalten werde. Allein Christus hatte ja den Episcopat eingesetzt, und ihm den heiligen Geist versprochen, damit derselbe die reine Lehre erhalte. Deßwegen finden wir aber auch bei den Montanisten die Behauptung, daß selbst Nicht-Ordinirte öffentlich lehren durften, also auch Frauenspersonen. Da der ganze Episcopat gegen sie auftrat, sagte Tertullian: Die Kirche bestehe nicht aus dem Episcopat, sondern sie sei die geistige Gemeinschaft der Gläubigen. So kam man zu der Annahme einer bloß unsichtbaren Kirche, und damit war allen Irrthümern Thür und Thor geöffnet. Anfangs waren die Montanisten in den Hauptdogmen mit der Kirche übereinstimmend; aber bald nahmen sie auch Sabellianische und andere Irrthümer auf, was natürlich von der Annahme ihrer unsichtbaren Kirche herkam. — Von den übrigen Montanisten kennen wir bloß die Maximilla und Priscilla, die uns Tertullian selbst nennt. Ihre Prophezeiungen sind ganz dunkel. Sie lehrten auch, daß die Seele körperlich sei.[1])

§. 9. Streit über die Osterfeier.

(s. Zweite Periode, 2. Kap. §. 2.)

§. 10.

Die Chiliasten.[2])

Der Irrthum von einem tausendjährigen Reich stammt ursprünglich von den Juden her. Die ersten Christen hatten noch längere

[1]) Noch werden als Montanisten genannt: Theodot, Themison, Alexander, Alcibiades, Proc[u]lus, Quintilla 2c.

[2]) H. Corodi: Kritische Geschichte des Chiliasmus. 2 Aufl. Zürich 1791. — J. Ag. Dietelmair: Comment. fanat. de rerum omnium ἀποκαταστάσει historia antiquior. Nuernb. 1769. — Münscher: Lehre vom tausendjährigen

Zeit in innigster Verbindung mit den Juden gelebt, und es war daher manche jüdische Vorstellung in den Einen und Andern übergegangen. Die Juden erwarteten nämlich zur Zeit des Messias ein irdisches Reich, und glaubten, daß er die ganze Welt erobern, und sie so zum herrschenden Volke machen würde. Diese Ansicht hatte auch bei vielen Anhängern Christi Eingang gefunden. Durch den Tod Christi war sie natürlich verschwunden. Aber nach der Prophezie des Jesaias (65, 25) muß durch den Messias ein solcher Zustand herbeigeführt werden, wo das Lamm und der Wolf neben einander weiden, wo das Land von Honig fließt; und da diese Weissagung erfüllt werden muß, so muß eine zweite Ankunft Christi stattfinden, und dann wird sie in Erfüllung gehen. Wenn also der Antichrist besiegt ist, dann wird die erste Auferstehung erfolgen, die sich bloß auf die Gerechten bezieht. Diese werden sich in dem neuen überaus herrlichen Jerusalem versammeln; es wird eine neue schöne Erde werden, alle Mängel werden verschwinden, und es wird nur mehr Genuß und Glückseligkeit stattfinden. Aus Apokal. 20, 2 schloß man, daß dieses Reich tausend Jahre dauern werde; denn der Satan werde, nach diesem Verse, auf tausend Jahre gefesselt, und nach Vers 6 werde derjenige glücklich gepriesen, der diese erste Auferstehung sieht; denn dieser werde den zweiten Tod nicht sehen ꝛc. Daher nannte man sie Chiliasten. Die Vorstellungen aber waren sehr verschieden, je nachdem sie außerhalb oder innerhalb der Kirche gehegt wurden. Cerinthus stellt die Freuden dieses Reiches so dar, als wenn dann lauter Hochzeiten stattfänden. Sehr ausgezeichnete Männer, selbst der katholischen Kirche schlossen sich an diese Erwartungen an, wie Justinus (Iren. adv. h. 5, 5) und Irenäus, dann Papias von Hierapolis. Der erste, Justin, glaubt sogar, daß die Andersdenkenden der Häresie nahe wären. Er sagt: Ein solches Reich Christi auf Erden sei sehr nützlich und wahrscheinlich; denn auf einmal könne doch der Ueber-

---

Reich in den drei ersten Jahrhunderten (Henke's Magazin VI, 2). — Der Chiliasmus von Reischl, Hildesheim. Theol. Monatschrift. J. 1850. — J. B. Kraus, Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf kathol. Standpunkt. Rgsb. 1850. — Joh. Nep. Schneider: Die Versöhnung des Weltalls durch das Blut Jesu Christi, nach Koloss. 1, 20. Schaffh. 1856. — Schneider: Die chiliastische Doctrin. Schaffh. 1859.

gang in die himmlischen Freuden nicht stattfinden. Dieses Reich aber bereite darauf vor, sowie auf die reine Anschauung Gottes. Er weiset selbst Stellen aus Christi Leben vor, um diese Meinung zu bekräftigen. Jedoch ist seine Ansicht davon reiner als bei denen, die außerhalb der Kirche waren.[1])

Gegen diese Erwartungen eiferte besonders die römische Kirche. In ihr finden wir gleich von Anfang an eine Opposition gegen alles Jüdische. Die Kleinasiaten feierten Ostern nach jüdischer Sitte, und deßwegen eiferte Victor dagegen. Eben darum war Marcion zuerst nach Rom gegangen, um da seine antijüdischen Meinungen approbirt zu sehen. Der Römer Cajus setzte sich zuerst den Chiliasten, und zwar auf's Eifrigste entgegen.[2]) An die römische Kirche schloß sich die alexandrinische an, in der ebenfalls das Christenthum stets sehr geistig aufgefaßt wurde. Origenes widerlegte ebenfalls die Chiliasten, die sich auf Matthäus 26, 29 und auf jene Stelle stützten, wo der Herr spricht: Selig sind die Hungernden und Dürstenden nach Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden (Matth. 5, 6); ebenso Lucas 22, 29, wo Christus sagt, daß er die Anordnung treffen werde, daß die Seinigen in seinem Reiche mit ihm zu Tische liegen werden, und (cp. 19, 17) daß der getreue Knecht über zehn und fünf Städte werde gesetzt werden; dieß Alles nahmen sie wörtlich. Origenes sagt, daß unter diesen Bildern Glückseligkeit und Freude dargestellt werde, die jenseits auf die Gerechten in dem himmlischen Reiche Christi warten. Zugleich sagt er, es sei auffallend, wenn man die Apokalypse, die doch so ganz bildlich sei, gerade an diesen Stellen nicht bildlich, sondern buchstäblich nehme, während man doch die

---

[1]) Nach den Philosophumena war auch Hippolyt, ohnedem ein Schüler des Irenäus, Chiliast. (Daniel secundum Septuaginta, Romae 1772, p. 99—100. — Cf. Iren. 1, 5, nr. 31. cf. epistola Barnabae, c. 15.) — Justin. M. dial. cum Tryph. c. 80. 81. — Tertull. adv. Marc. 3, 24. — Euseb. 3, 28. 39; 7, 24. — Method. sympos. 10 virginum 9, 5. — (Orig. de princip. 2, 11); Basil. ep. 263. — Epiphan. haer. 77.

[2]) Cajus, † 220; λογιώτατος ἀνήρ bei Euseb. 6, 20; seine Fragmente (bei Euseb., Hieronym., Theodoret und Photius) gesammelt ap. Gallandi, biblioth. veterum Patrum, t. II. p. 203—208; Routh: Reliq. sacrae, ed. 1. I. p. 31—52. — Zahn: Ueber Papias von Hierapolis in: „Th. Studien und Kritiken." 1866. S. 690 flg.

übrigen bildlich nehme. Irenäus ließ sich auch nicht auf diese tausend Jahre ein.

Nun aber erhob sich der ägyptische Bischof Nepos, der ein Buch gegen die Allegoristen herausgab, und die Chiliasten vertheidigte.[1]) Er erhielt viele Anhänger, besonders in der Provinz Arsinoë. Der große Bischof Dionys von Alexandrien begab sich (255) zu diesen Chiliasten, und war so glücklich, diese Ansichten zu zerstören;[2]) selbst Korakion, das Haupt der Partei, trat zurück; jedoch dauerten sie noch einzeln fort, wie noch Victorin und Sulpicius Severus solche Ansichten hegten. Selbst die Verfolgungen nährten den Chiliasmus, weil dort die Christen irdisch so unglücklich waren, und die bloß geistigen Freuden ihnen nicht mehr genügen wollten. Auch die Lehre von der Auferstehung stand damit in Verbindung, und den Gnostikern gegenüber, welche die gänzliche Zerstöruug des Körpers lehrten, brachte die Widerlegung derselben die Katholiken zu diesem Extreme. Als aber einmal die Kirche besseren Frieden genoß, war man ebenfalls geneigt, die von Christus prophezeite Ruhe als schon eingetreten zu betrachten und den Chiliasmus aufzugeben.

§. 11. Die Ketzertaufe.

Acta et monumenta celeberrimae de baptismate haereticorum disputationis Pars I, Veterum monumenta; Concilia (8); epistolae (6), auctores anonymi. Pars II, Recentium dissertationes. Thomassini, Coustantii, Anonymi, binae dissertat. de Firmiliano auct. Molkenbuhr, Annales ecclesiae Africanae temp. Cypriani, ex Morcelli Africa christiana, ex Routh reliquiae s. ap. Migne, Patrol. latina, III, p. 1011—1478.

F. W. Rettberg: Cyprianus, Bischof von Carthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken. Göttingen 1831. — Gervaise: La vie de S. Cyprien. Par. 1717. — G. A. Poole: Histoire de la vie et des temps de Saint-Cyprien, ouvrage augmenté et traduit de l'anglais par J. Z. Collombet. Lyon 1841. — Timoth. Fabre: Saint Cyprien et l'église de Carthagne, étude moral. Angers 1847. — Reithmeier: Geschichte d. hl. Cyprian. Augsb. 1848. — Rubelbach: Cyprian. Leipz. 1849. — Aemil. Blampignon: De sancto Cypriano et de primaeva Carthaginiensi ecclesia. Par. 1862 (und dar. F. X. Kraus in Oesterr. Vierteljahrschr. f. kath. Theologie 1865. S. 127—138. H. 1).

---

[1]) Euseb. 7, 24.

[2]) Dittrich: Dionysius, der Große, von Alexandrien. Eine Monographie. 1867. Freib.

Marchetti: Esservitazioni Ciprianiche: il battesimo degli Eretici. Rom. 1787. (Vincenz Tizzani hat dagegen in einer besondern Abhandlung die Nicht-Existenz des Ketzertaufstreits nachweisen wollen.) — W. Mattes: Die Ketzertaufe. Tüb. Quartalschr. 1849, 4. 1850, 1. — J. Schwane: Controversia de valore baptismi haereticorum inter S. Stephanum et Cyprianum, Monast. 1860.

Gegen die Giltigkeit der von Ketzern gespendeten Taufen sprachen sich mehrere Synoden aus, unter Bischof Agrippinus von Carthago (c. 220) und zu Iconium (zw. 230—235) und Synnada gehalten. Zwei Synoden unter Cyprian beschlossen ebenso. Die unsichere Zeit der Synode unter Agrippinus wird jetzt durch die Philosophumena näher fixirt (Döllinger, Hippolyt. und Kallist. S. 189); sie fällt in die Zeit von 218—222. Sonst weiß man, daß Agrippin der erste war, der eine zweite Taufe eingeführt.[1]) Tertullian ist der erste, welcher die Taufen der Häretiker für ungiltig erklärt (de baptismo). Cyprian übersandte die Beschlüsse der von ihm gehaltenen Synode dem Papste Stephanus, welcher ihm und den Kleinasiaten die alte Uebung der römischen Kirche entgegenhielt, nach welcher den zu der Kirche zurückkehrenden Ketzern nur die Hände aufgelegt werden, wenn sie in dem Namen der drei göttlichen Personen getauft worden. Gewöhnlich wird beigefügt, er habe im Falle des Ungehorsams mit dem Banne gedroht, dabei darf aber ja nicht übersehen werden, daß damals der Bann nicht das Excommuniciren des Andern, sondern die Verzichtleistung auf den kirchlichen Verkehr mit ihm war. Es konnte dem Papste nicht einfallen, die halbe Kirche in den Kirchenbann zu thun, wohl aber, den gewöhnlichen kirchlichen Verkehr mit ihr abzubrechen.

Die Frage war diese: Ob Christen, die von andern Sekten in die katholische Kirche zurücktreten, wieder getauft werden sollten, oder ob ihre in der Sekte schon erlangte Taufe hinreiche? In Cilicien, Cappadocien und Pontus taufte man sie wieder, und diese Gewohnheit ward auf Synoden, nämlich denen von Iconium und Synnada, bestätigt. In Rom, im ganzen Abendlande und in Afrika war man dagegen, bis hier im dritten Jahrhundert unter dem Bischof Agrippinus eine Synode bestimmte, die Ketzer wieder zu taufen. Unter Cyprian (255—256) wurden wieder drei Synoden gehalten, die ebenfalls bestimmten, daß sie wieder getauft werden müßten. Mit ihm stimmte Firmilian, Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien überein. Papst Stephanus, dem die Beschlüsse der zweiten carthagi-

[1]) Gegen Seb. Drey: Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel. Tüb. 1832, S. 261 — weist Döllinger nach, daß die Ketzertaufe keineswegs vor Agrippinus und Cyprian im Gebrauche war, oder die Mehrheit der Väter für sich hatte. Hippolyt. und Kallist. S. 192—194.

niensischen Synode überschickt wurden, antwortete barsch und kurz: Nihil innovetur praeter traditionem, quam reliquistis; bloß die Hände sollten ihnen aufgelegt werden.[1]) Stephan hatte auch dem Cyprian und Allen, die sich nicht an die ursprüngliche Ueberlieferung hielten, mit Excommunikation gedroht. Cyprian fand sich dadurch gekränkt, und schrieb jetzt ebenfalls heftig. Er sagte: Von Christus ist nur Eine Kirche gestiftet worden; außer ihr gibt es keine, und diese gestiftete ist die katholische. In der katholischen Kirche ist der heilige Geist, außerhalb ihr ist er nicht. Nun aber wird durch die Taufe die Sünde vergeben, und durch den heiligen Geist das Leben erneuert. Wie kann also außer der Kirche eine giltige Taufe sein, da außer ihr kein heiliger Geist ist? Er fährt fort: Man sagt mir: Ich soll nicht wieder taufen. Ich taufe aber nicht wieder, denn jene Taufe der Ketzer ist bloß eine körperliche Abwaschung. Man sagt mir entgegen: Die Taufe, im Namen der Dreieinigkeit ertheilt, sei giltig. Aber die Valentinianer u. A. nehmen ja unter den drei Personen etwas ganz Anderes an.

Auf der dritten afrikanischen Synode, auf welcher fünfundachtzig Bischöfe anwesend waren, wurde beschlossen, nicht in das päpstliche Decret einzugehen. Der Wahrheit müsse die Gewohnheit weichen, mithin die Ketzertaufe bleiben. Stephanus, (und die auf seiner Seite waren) war dem Cyprian nicht gewachsen. Er bestand nur auf der Tradition, wie er sie aber vertheidigte, wissen wir nicht. Man hat sogar darüber gestritten, wie er den Grundsatz auffaßte, daß die Ketzertaufe, auch von Ketzern im Namen der Dreieinigkeit ertheilt, giltig sei. Aus dem vierundsiebenzigsten und fünfundsiebenzigsten Briefe Cyprians läßt sich die Meinung des Stephanus einigermaßen ersehen. Er sagt z. B. non quaerendum esse, quis baptizaverit, eoquod, qui baptizatus fuerit invocata Trinitate, salvus fieri possit. Auf wen aber bezieht sich die Anrufung der Trinität? Stephan bezog sie auf den zu Taufenden; denn er sagt anderswo:

---

[1]) Die Stelle lautet weniger barsch: Si quis a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, quum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.

der zu Taufende könnte mente et fide salutem consequi. Es scheint also seine Meinung gewesen zu sein, die Sakramente außerhalb der Kirche haben gar keine Kraft; aber Gott erbarme sich des Einzelnen, und gebe ihm seine Gnade. Augustin sagt, Cyprian sei zu entschuldigen, weil er nicht widerlegt wurde, und weil über diese Sache noch kein allgemeines Concil gehalten worden war. Die Afrikaner und Cappadozier verließen auch seit dem Concil von Arles 314, und besonders seit dem ersten Nicänischen Concil ihre Gewohnheit, und folgten der römischen Kirche.[1])

§. 12. Das Novatianische Schisma.[2])

Als der heilige Cyprian wegen seiner hohen Verdienste bald nach seinem Uebertritte zur christlichen Religion zum Bischofe von Carthago gewählt ward, zeigten sich mehrere carthagische Priester sehr ungehalten, indem sie sich selbst für würdig dazu hielten. Cyprian behandelte sie mit der größten Nachsicht; aber ihr Groll wich nicht, und bald zeigte sich ihnen Gelegenheit zur Rache.

Unter der decianischen Verfolgung fielen sehr viele Gläubige in Carthago von der Kirche ab, die man sacrificati, thurificati, und libellatici nannte. Diese wendeten sich an die in den Gefängnissen schmachtenden Martyrer mit der Bitte, für sie bei dem Bischofe und der Kirche zu bitten, daß sie, ohne Buße zu thun, nach der Verfolgung wieder aufgenommen würden. Es war christlich von den Martyrern, daß sie dieß bereitwillig thaten. Aber es geschah gar zu häufig und ohne alle Wahl, so daß der Kirche Gefahr drohte. — Die carthagischen Priester kamen diesen Bitten auf's Bereitwilligste entgegen. Cyprian aber, der eben wegen der Verfolgung aus Carthago abwesend war,

---

[1]) In der Sache hatte und behielt Stephanus Recht, und Cyprian war im Unrecht. Ob Jener aber in der Form Unrecht hatte, ist eine andere Frage, bei deren Beantwortung wir erwägen müssen, daß wir das Vorgehen Stephan's nur aus den Berichten seiner Gegner kennen. — Augustin. de baptism. ctr. Donatistas.

[2]) Novatianus, de Trinitate. — Cypriani epist. 31, 38—53. — Euseb. 6, 43—45. 7, 8. — Hieron. de vir. illust. c. 70. — Pacianus Barcin. ctr. Novatianos, in Florez: España sagrada. t. 29. — Gams: Kirchengeschichte von Spanien. 1864. II, 1. S. 318—325.

forderte die genaueste Beobachtung der kirchlichen Disciplin. Allein nur Wenige gehorchten; denn jene Priester, die ihm gleich Anfangs entgegen waren, boten jetzt Alles auf, ihn zu verdächtigen, schilderten ihn als einen gemüthlosen, harten und ehrgeizigen Mann, der aus Feigheit entflohen sei. Cyprian aber bestand fest darauf, daß die Abgefallenen der vorgeschriebenen Buße sich unterwerfen sollten. Nun trat ein Schisma ein, und Viele sammelten sich unter fünf Priestern, darunter der berüchtigte Novatus, auf einem nahe gelegenen Berge zum Gottesdienst. Der Diacon Felicissimus suchte auch die Andern von Cyprian abwendig zu machen. Cyprian hatte das Recht auf seiner Seite, und zeigte in seiner Schrift „de Lapsis", wie widersinnig es wäre, daß die, welche eben an den Opfermalen theilgenommen hätten, jetzt dem Tische des Herrn sich nahen sollten; sie hätten auch gar keine Demuth und Reue, weil sie mit Gewalt ihr Unrecht durchsetzen wollten. Obwohl eine Synode dieß bestätigte, dauerte das Schisma dennoch fort.

Diese Schismatiker antworteten auf die Frage: ob sie sich von der Kirche trennen wollten, und wie sie diese Trennung verantworten könnten, ganz eigenthümlich. Sie sagten, daß sie in Gemeinschaft der Martyrer stehen, die sich jetzt im Himmel befänden und die sie aufgenommen hätten; sie also bildeten die wahre Kirche, und die Uebrigen nebst Cyprian mußten sie bitten, daß sie dieselben aufnähmen. Dadurch bestachen sie Viele. Aber die Martyrer hatten ja nicht Gewalt, Sünden nachzulassen, sondern nur der Episcopat; und die Martyrer hatten ja für sie nur gebeten, nicht aber sie aufgenommen, wozu sie gar keine Macht hatten.

Diese Gestalt hatte das Schisma in Carthago. Novatus aber verließ jetzt Afrika, da hier dieses Schisma befestigt genug schien, und ging nach Rom, um auch hier dasselbe zu erregen. Es war auch in Rom eine bedeutende Störung eingetreten. In dieser Stadt finden wir überhaupt eine strenge Beobachtung der Kirchenzucht und der Canonen, und die Stimmung war so ernst, daß Viele sagten: man sei nicht streng genug. Cyprian hatte seine Ansichten und die Beschlüsse seiner Synode nach Rom gesandt, und das römische Presbyterium anerkannte diese Beschlüsse statt des Papstes, da nach des Papstes Fabian Tode der römische Stuhl nicht sogleich besetzt werden konnte.

Novatian schrieb im Namen des Presbyteriums den Brief, unter welchem auch sein Name stand. Viele aber waren dagegen, und verlangten, daß die Gefallenen nie mehr aufgenommen werden sollten. Dieß benützte der Priester Novatian. Er war in Phrygien geboren, war als Heide nach Rom gekommen, wurde dort durch eine Krankheit bewogen, Christ zu werden, und da man ihn für tugendhaft hielt, und er auch sehr gelehrt war, wurde er von Papst Fabian zum Priester geweiht. Nur mit Mühe konnte der Papst seinen Wunsch dem Volke gegenüber durchsetzen. Nun sollte ein neuer Papst gewählt werden. Die große Mehrzahl des Volkes und Klerus wählten den heiligen Cornelius, und die anwesenden italischen Bischöfe gaben mit Freuden ihre Zustimmung, da er sehr fromm war.

Novatian aber erklärte sich jetzt für die Ueberstrengen, bildete ein Schisma (251), und ward so der erste Gegenpapst.[1]) Viele in Rom erkannten ihn an, weil Cornelius den Gefallenen nicht die Hoffnung abschneiden wollte, wieder in die Kirche aufgenommen zu werden. Novatian sandte jetzt Emissäre in alle Theile des römischen Reiches, um sich Anhang zu verschaffen, und die Ueberstrengen, die sich überall vorfanden, fielen ihm alle zu. Cyprian aber stand fest, wie eine Säule, hatte bald die schwankenden Bischöfe zurechtgewiesen, und Cornelius ward fast allgemein in Afrika anerkannt. Gleiches bewirkte der heilige Dionysius von Alexandrien im Orient. Fabius von Antiochien schwankte; aber in Kurzem starb er, und sein Nachfolger erkannte auf des Dionysius Rath den Cornelius an; in ganz Asien, Arabien, Mesopotamien, Armenien und Griechenland ward der Friede festgestellt.

Cornelius vertrat die eine, Novatian die andere Parthei; und so weit Cornelius, Dionysius und Cyprian auch hervorragten, so finden wir das Schisma doch in Phrygien, in Byzanz, in einigen Gegenden von Afrika, und selbst in Gallien, wo um diese Zeit der Bischof von Arles an die Novatianer abgefallen war.[2])

---

[1]) Die Entdeckung der philosophumena hat gezeigt, daß 30 Jahre früher Hippolyt Gegenpapst war.

[2]) Um das Jahr 251 war Bischof Marcian von Arles an die Novatianer

Der Novatianismus aber entwickelte sich in drei Perioden. Im ersten Entwicklungsmomente scheint die Frage so gestellt gewesen zu sein: Ist es erlaubt, Abgefallene, wenn sie Buße thun, in die Kirche aufzunehmen, da es doch für sie besser wäre, wenn sie ausgeschlossen blieben, indem ihre Buße dadurch größer würde? Darüber hätte sich streiten lassen. Im zweiten Momente behaupteten die Novatianer bereits, daß die Kirche nicht einmal das Recht habe, sie aufzunehmen, und sie würden deßwegen nicht aufgenommen, weil die Kirche nicht die Gewalt dazu habe. Dagegen sagten die Katholiken: Es könnte sein, daß ein größeres Verbrechen, z. B. Ehebruch, Todtschlag, geschähe, als der Abfall. (An sich betrachtet ist der Abfall natürlich das größte Verbrechen, aber es gab manche Christen, die mit dem größten Glauben in die Verfolgung hineingegangen waren; allein durch die entsetzlichen oft Monate lang andauernden Martern hatten sich Manche die Verläugnung abpressen lassen, bereuten sie aber schnell, und nahten sich reumüthig der Kirche, um wieder aufgenommen zu werden; und so war der Abfall kein so großes Verbrechen, als andere.) Warum also, fragten die Katholiken, verzeihet ihr diese? Nun stellten die Novatianer im dritten Momente den Grundsatz auf, daß kein schweres Verbrechen vergeben werden könnte, und die Kirche dazu die Gewalt nicht habe. Dadurch wurden Manche zur Verzweiflung geführt, und jetzt war der Novatianismus bereits häretisch, nemlich hinsichtlich der Sündenvergebung.

Stadien des Novatianischen Schisma.

Novatus, an der Spitze der afrikanischen Schismatiker, reiste nach Rom. Er hatte den Cyprian der Härte beschuldigt, weil er die Abgefallenen erst nach der Buße aufnehmen wollte. In Rom trat er zu Novatian über und sagte, daß die Gefallenen gar nicht mehr aufgenommen werden könnten. So sehen wir die unreinen Absichten dieser Schismatiker.

Novatian schrieb dem heiligen Dionysius (von Alexandrien) einen

abgefallen (ep. 67 Cypriani), und indem Cyprian seine Absetzung von Papst Stephan verlangte, klagte er denselben indirekt hierin der Saumseligkeit, wenn nicht der Pflichtverletzung an.

Brief, in welchem er sagte, daß er ohne seinen Willen zum römischen Bischofe gewählt worden sei. Dionysius antwortete ihm: Bist du ohne deinen Willen gewählt, so tritt mit deinem Willen zurück, und gieb der Kirche den Frieden. Aber Novatian that es nicht.

Sonst waren die Novatianer in ihren Lehren mit der Kirche übereinstimmend. Besonders stimmten sie auch mit den Katholiken in der Trinitätslehre überein, und traten auch im vierten Jahrhundert nicht zu den Arianern über. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts verschwanden sie.

Drittes Kapitel.

Erklärung und Vertheidigung der kirchlichen Dogmen den Sekten gegenüber. — Entstehung und Fortgang der katholischen Wissenschaft. — Entwicklung der Verirrungen des Origenes.

§. 1. Die Lehre von der Tradition.

Sehr verschieden gestaltete Irrlehren und Sekten haben wir bisher kennen gelernt. Es ist eine der wichtigsten Fragen der Kirchengeschichte, wie die Kirche gegen sie die ursprüngliche Lehre behauptete und erklärte. In jedem Falle bildete die Kirche einen schroffen Gegensatz zu ihnen. Alle Sekten entstanden zunächst dadurch, daß das Christenthum von ihnen nur einseitig aufgefaßt und in's Bewußtsein aufgenommen ward, die übrigen Seiten desselben aber im Hintergrunde blieben. Die Sektirer sahen darauf, wie das Christenthum beschaffen sein müsse, wenn es meinem endlichen Verstande, oder meinem irregeleiteten Gefühle, oder meiner überspannten Phantasie ganz und gar entsprechen solle? Anstatt daß der ganze Mensch durch das Christenthum gebildet werden sollte, ward bei den Sekten immer nur ein Theil desselben gebildet. Es findet sich aber, daß dieses seinen letzten Grund darin hat, daß der Mensch, der eine Sekte stiftete oder sich ihr hingab, voll Hochmuth und Egoismus war, und eben deßhalb von der Kirche getrennt wurde. Dieser letzte Punkt wurde auch besonders von den Vätern hervorgehoben, wie dieß Origenes sehr scharfsinnig und allseitig thut. Es ist also von einer Seite eine verkehrte Subjektivität, von der andern aber ein nicht besiegter Egoismus als Ursache der Irrlehren und Sekten anzunehmen.

Auf dem Wege der Demuth würde der Zweifel nur zum Besten des Ganzen gewirkt haben, indem er die Wahrheit nur besser herausgestellt hätte. So aber folgte dem Zweifel alsogleich Trennung und Haß; die Kirche aber mußte doch daraus Gewinn ziehen, die ganze Glaubenslehre wurde allseitiger aufgefaßt, und so auch dargestellt. Dieser falschen Subjektivität mußte natürlich ein Objekt entgegengestellt werden, und dieß geschah dadurch, daß die Tradition hervorgehoben und den Ketzern entgegengestellt wurde. Schon Paulus führte den Traditionsbeweis in einer Stelle des 2. Briefes an die Thessalonicher (2, 14). Aber nicht nur diese, sondern ganz andere Stellen, z. B. Colos. 1, 6 ff. kommen bei ihm vor. In der letzteren Stelle sagt er: Wie das Evangelium in der ganzen Welt gepredigt wird, habt auch ihr es erhalten. An diesem haltet fest. Dann sagte er: daß der, welcher das Evangelium zuerst zu ihnen brachte, ein wahrer Schüler Christi sei, daß aber die Lehre der Häretiker eine neue und falsche sei. (Hieher gehört auch Galat. 1, 8—9 cf. 1 Theff. 2, 13. 2 Th. 3, 6. — 1 Cor. 1, 2. — 1 Joh. 1, 3. 2 Joh. 6. wo der Apostel ermahnt, nicht auf Irrlehren zu sehen, sondern das Ursprüngliche festzuhalten. So erklärt er alles Spätere als falsch und irrthümlich, und gibt das ursprünglich Ueberlieferte als Criterium der Erkenntniß gegen die Häretiker an.)

Der erste Kirchenvater, der diesen Traditionsbeweis sehr ausführlich führte, ist Irenäus. In seiner Schrift adv. haeres. 3, 3 sagt er: Diesen Glauben bewahrt die Kirche, sowie sie ihn von den Aposteln und ihren Schülern erhalten hat. Sie glaubt einträchtig, wie wenn sie Eine Seele und Ein Leib wäre, und überall ist die Tradition dieselbe. Nicht anders glauben die in Germanien, Griechenland und Rom gestifteten Kirchen (1, 10 (3). Die Ueberlieferung der Apostel kann ein Jeder in jeder Kirche in Erfahrung bringen (3, 3 (1) und da wir so große Beweise haben, dürfen wir die Wahrheit nicht außer der Kirche suchen. Die Lehre der Kirche und die Tradition der Wahrheit muß man sich aneignen, die Häretiker aber fliehen, und im Streite muß man zu dem in der Kirche niedergelegten Schatz seine Zuflucht nehmen. Der Tradition folgen viele barbarische Völker, und bewahren mit aller Sorgfalt die alte Ueberlieferung. Nach Maßgabe derselben nehmen sie die Häretiker

gar nicht an. Denn als die Apostel bei ihnen lehrten, gab es noch keine Ketzer, keine Valentinianer vor Valentin, keine Marcioniten vor Marcion. Sodann führt er das Jahr der Entstehung dieser Ketzereien an und zeigt, daß sie falsch sein müssen, weil sie erst später entstanden sind. Die Tradition ist also die von den Aposteln gelehrte und fortgeflanzte Lehre [1]).

Die Kirchenlehrer berufen sich dabei vorzugsweise auf den Beistand des heiligen Geistes, welcher der Kirche gegeben wurde, sie nie verläßt, und die wahre Lehre nie in der Kirche untergehen läßt (Iren. 3, 24—1). Wo der heilige Geist, da ist die Kirche, und wo die Kirche ist, da ist der heilige Geist. Der Geist aber ist die Wahrheit, und daran haben keinen Antheil, die sich von der Kirche trennen. Cyprian (de unit. ecclesiae) lehrt Gleiches. Es ist nur Ein Born, aus dem alle Quellen schöpfen (Origenes hom. 1 in Genes. — Tertull. adv. gnost. c. 9). Irenäus hat diesen Gegenstand am einfachsten und klarsten dargestellt. Dialektisch ist dieß am besten geschehen von Tertullian (de praescr. haeret.). Dieses ist die umfassendste und scharfsinnigste Darstellung der Lehre von der Tradition, welche in den drei ersten Jahrhunderten erschien. Clemens Alexandrinus schrieb ebenfalls ein ganzes Buch über diese Lehre, nämlich das siebente in seinen „Stromaten". Origenes stellt (in der Einleitung zu seiner Schrift περὶ ἀρχῶν) den Grundsatz auf, daß die ursprüngliche Tradition festzuhalten sei, und daß man nichts Anderes lehren könne und dürfe. Bei Eusebius (6, 20) wird der römische Presbyter Cajus erwähnt, der ebenfalls diese Lehre gegen die Montanisten sehr weitläufig auseinander setzte.

Man muß aber bei der Tradition besonders drei Momente unterscheiden: 1) den historischen Ursprung den Ketzern gegenüber; 2) die Continuität eben dieser Lehre den Ketzern gegenüber; und 3) die Allgemeinheit in der Kirche: überall ist eine und dieselbe Lehre, wo die

---

[1]) Just. Lud. Jacobi: Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwicklung dargestellt. Berl. 1847. — J. H. Friedlieb: Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung, oder die katholische Lehre von den Quellen der christlichen Heilswahrheit, an den Zeugnissen der fünf ersten Jahrhunderte geprüft. Berl. 1854.

Apostel und ihre Schüler lehrten. Es ist aber auch zweierlei vorauszusetzen, und zwar

1) als äußere Voraussetzung der Episcopat, und von diesem a) sein Ursprung, der mit dem der Kirche zusammenfällt; b) die Continuität dieses Lehramtes, und c) die Einheit des Episcopats; — 2) als innere Voraussetzung der heilige Geist, a) gegeben mit der Gründung der Kirche, b) ununterbrochen mit der Kirche verbunden, und c) die Einheit und Allgemeinheit dieses Geistes. Diese drei Punkte können weder von der Tradition, noch vom Episcopat, noch vom heiligen Geiste getrennt werden [1]).

Endlich ergibt sich daraus, daß alle Gläubigen, obwohl zeitlich und räumlich noch so weit von einander getrennt, dennoch eine Einheit, Eine Person bilden. Dazu aber ist die Identität des Bewußtseins nöthig. Würde dieses Bewußtsein nur Einen Moment stillstehen oder verschwinden: so würde diese Einheit aufhören; die Christen wüßten nicht mehr, daß sie Eine Person darstellen.

Immer wurde aber doch der Schriftbeweis gegen die Ketzer zugleich mit dem aus der Tradition geführt, wie wir aus Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, sehen. Man wollte nämlich zeigen, daß das geschriebene und ungeschriebene Wort im genauesten Verhältniß zu einander stehen. Aber damit wurde nicht gesagt, daß in der Kirchenlehre nicht Manches enthalten sei, was in der Schrift nicht steht, wie Tertullian (de spectaculis) darauf aufmerksam macht. — Dann wurde aber besonders auch der didaktische und wissenschaftliche Beweis gegen die Ketzer mit dem größten Scharfsinne geführt, um sie zu überzeugen und zur Wahrheit zurückzuführen. So that Irenäus in einer zweiten Schrift, und zwar auf die gelungenste und beste Weise; ebenso Tertullian, Clemens, Origenes 2c.

§. 2. Apostolisches Glaubensbekenntniß. [2])

Die Tradition wird gewöhnlich auch die Regula fidei genannt. Jedoch verstand man darunter auch häufig das Glaubenssymbol, und

[1]) Möhler: Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1825. — J. E. Huther: Cyprian's Lehre von der Kirche. Hamb. 1839.

[2]) Pearson: Expositio symboli apostol. 1671. — King: Histor.

deßwegen hieß besonders das apostolische so. — Symbolum (σύμβολον) stammt von συμβάλλειν, welches heißt zusammenwerfen, zusammentragen. In geistiger Bedeutung heißt es: zwei Dinge zusammenhalten, sie vergleichen, urtheilen, schließen. Symbolum heißt demnach so viel als collatio, etwas, das durch den Beitrag Mehrerer entstand, dann Kennzeichen und Merkmal. Es kann also „apostolisches Symbolum" bedeuten, daß alle Apostel einen Beitrag dazu machten, und dann auch das Kennzeichen, woran die Kirche die Ihrigen erkennt. In der alten Kirche nannte man die Tessera hospitalis ebenfalls Symbolum. Die Familien, welche Gastfreundschaft schlossen, brachen ein Stück Holz entzwei, und den einen Theil erhielt die eine, den andern die andere Familie. Dieser Theil ward vorgewiesen und paßte er zum andern, so ward der Vorzeiger als Gastfreund anerkannt; dann gab es auch bei den Legionen ein Symbolum, nämlich jenes Wort, wodurch sich Freund und Feind erkannte.

Wie und wann entstand dieses apostolische Symbolum? In der neuern Zeit wird oft gesagt, dasselbe sei allmälig durch die Erweiterung der Taufworte entstanden, und nach und nach durch Widerlegung der Gnostiker und anderer Sekten so ausführlich geworden. Z. B. als die Gnostiker nicht anerkannten, daß der Vater die Welt geschaffen, ward hinzugefügt: Factorem coeli et terrae etc. Als sie sagten, Christus habe nur einen Scheinleib gehabt, ward hinzugefügt: Natus ex Maria etc. Und so sei es auch in Betreff des heiligen Geistes der Fall gewesen. Bei näherer Erwägung jedoch zeigt sich diese Ansicht als verwerflich. Einmal mußte gewiß in den ersten Zeiten das Bedürfniß gefühlt werden, den Gläubigen das

---

symbol. apostol. Basil. 1750. — Imm. Stockmeyer: Wann und auf welche Veranlassung ist das apostolische Symbolum entstanden. Zürich 1845. 63 S. — Meyers: De symboli apostolici titulo, origine et antiquissima auctoritate. Trier 1849. — Jos. Hergenroether: De catholicae ecclesiae primordiis. Ratisbon. 1851. (C. de regula fidei ab apostolis accepta. p. 104—125.) — C. P. Caspari: Zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1866. (Der Verfasser hat die Studien über die Glaubenssymbole sich zur Lebensaufgabe gemacht.) Vgl. Höfling: Das Sacrament der Taufe. 1846. I. besond. S. 157 flg. S. 208—228. — H. Aug. Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. Bresl. 1842.

Mark des ganzen Evangeliums mitzutheilen, und dieses Bedürfniß mußte gleich zu Anfang der Kirche entstanden sein. Und dann, wäre es auf die angegebene Weise entstanden, so würde es nicht bloß ein einziges gegeben haben, sondern es würden verschiedene je nach den Bedürfnissen entstanden sein. Im Orient und Occident aber findet sich dasselbe Eine, und es muß also weit früher entstanden sein, als die Häresien entstanden, ja es muß die Kirche damals noch auf einen ganz kleinen Raum zusammen gedrängt gewesen sein. Ueberall ist die Folge der einzelnen Artikel dieselbe, und sogar die Worte sind überall dieselben. Es giebt nämlich ein Symbolum vulgare, dann eines der römischen, der orientalischen, und der Kirche von Aquileja, und alle diese stimmen genau überein. Irenäus, Tertullian, Origenes, befolgen dieselbe Ordnung, wenn sie den Glauben kurz darstellen wollen, wie sie im Symbolum befolgt ist.

Aus dem vierten Jahrhundert haben wir noch mehr Zeugnisse, welche dieses Symbolum Symbolum apostolorum nennen, und sagen, daß es von ihnen selbst herrühre. Dieß setzt eine Tradition voraus, welche dasselbe bezeugt, wie es u. a. Ambrosius (de virg. 3, 4) und in der letzten Predigt über das Fasten, Augustin (orat. 268), Lucifer von Cagliari,[1] Cassian[2] de incarnatione, Papst Cölestin (ad Nestorium) bezeugen. Rufinus erklärt das apostolische Symbolum. In seiner Erklärung aber sagt er:[3] als die Apostel im Begriffe waren, in alle Welt sich zu zerstreuen, hätten sie sich vereinigt, worüber sie predigen wollten, und so sei das Symbolum entstanden, was aber nicht wahrscheinlich, und auch der Apostel nicht würdig ist. Andere sagten: Nicht die Apostel, sondern die Ersten der Gläubigen hätten es verfaßt. Wieder Andere sagten, Petrus habe den ersten Artikel, Johannes den zweiten, Andreas den dritten u. s. w. gemacht:

---

[1]) Caspari: Ein neues altkirchliches Symbol und eine altkirchliche Auslegung desselben aus zwei Wiener Handschriften, herausg. und von einer Abhandlung begleitet. Die Auslegung gehört der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts und vielleicht Sardinien und Lucifer von Cagliari an (Theolog. Zeitschr. von Christiania. Bd. 10, 11, 12).

[2]) Caspari: Die beiden ersten Artikel des antioch. Taufbekenntnisses in Cassian's: „De inc. Domini ctr. Nestorium," 6, 3 sq. (Theol. Zeitschr. Bd. 2—3.)

[3]) Expositio symboli. cap. 2.

was natürlich falsch und bloß eine Ausschmückung der ersten Angabe ist. So viel aber ist klar, daß die Apostel selbst es verfaßt haben, und nicht ihre Schüler oder Zuhörer.

Dieses Symbolum der Apostel, das in einem kurzen Abrisse das ganze Evangelium enthält, wurde, wenn Jemand in die Kirche eintrat, bei der Taufe demselben vorgesagt rc. Niemals durfte es von Katechumenen aufgeschrieben werden, sondern sie mußten es auswendig lernen. Augustin (serm. 212, 215) sagt: Ihr Katechumenen dürft es keineswegs, um es getreu zu behalten, abschreiben, es auch nicht schreiben, wenn ihr es wisset, sondern immer sollt ihr es im Gedächtnisse behalten. Es darf aber nicht aufgeschrieben werden, weil der Herr durch seinen Propheten sagt: Ich will mein Gesetz in ihr Herz legen. Ebenso Hieronymus (Ctr. Joh. Hier. cap. 38), Chrysostomus: Ich habe euch nicht einmal, sondern zwei- und dreimal das Symbolum vorgesagt, damit ihr es euch merken könnet; denn aufschreiben dürft ihr es euch nicht.

Daraus geht aber hervor: Das apostolische Symbolum sollte nicht aufgeschrieben, sondern in das Herz aufgenommen werden, um den Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum auszudrücken. Moses hatte das Gesetz aufgeschrieben, weil die Herzen der Juden hart waren; aber in den durch das Christenthum erweichten Herzen der Christen sollte es aufbewahrt werden. Dann wurde es aber auch nicht aufgeschrieben, weil es in den Herzen der Christen stets fortdauern sollte. Der christliche Glaube muß ja Sache des innern Lebens sein, der Christ soll immer seinen Glauben bei und in sich tragen.

Das apostolische Symbolum stellt aber den christlichen Glauben auch in seiner ursprünglichen Gestalt dar. Nach und nach traten Häretiker auf, die dieß und jenes davon angriffen, und nun wurden Symbole gegeben, die das apostolische ergänzten. Wir finden daher in dieser Zeit mehrere Symbole, nicht aber so, als hätte sie die allgemeine Kirche aufgestellt, sondern einzelne Schriftsteller verfaßten sie, wie sie den Häretikern gegenüber nöthig waren. Dergleichen Privatsymbole finden wir bei Irenäus, bei Tertullian (de velandis virginibus), bei Origenes (de principiis). Das beliebteste ist das von Gregorius Thaumaturgus; denn dieses ist schon mit

Rücksicht auf alle Häresien, die bis zu seiner Zeit entstanden, geschrieben.[1])

§. 3. Lehre von Gott.[2])

Die Punkte, die hier zur Sprache kommen, sind allerdings leicht für unsere Zeit zu entscheiden, so daß wir uns eigentlich gar nicht mehr erklären können, wie die Sektirer so sehr von dieser Lehre abweichen konnten. Zugleich werden wir aber auch sehen, daß die Tradition sich keineswegs auf controverse Punkte beziehe, sondern die ganze Lehre umfasse; denn alles wurde von den Häretikern bestritten, von der Kirche aber durch die Tradition festgehalten; die Punkte aber, die besonders durch die Tradition in dieser Zeit festgehalten wurden, sind:

1) daß es neben Gott ein aus und in sich selbst seiendes Princip nicht gebe;

2) daß die göttlichen Eigenschaften nicht so von Gott gesondert werden dürfen, daß sie hypostasirt werden;

3) daß die Gerechtigkeit nicht ausschließlich, sondern Güte und Gerechtigkeit in Gott festzuhalten seien;

4) daß Gott der Weltschöpfer sei.

Das erste ward besonders von Irenäus, von Methodius „über die Freiheit des Willens", von Tertullian gegen Hermogenes vertheidigt. Die Grundzüge dieser Vertheidigung sind: Wird neben Gott noch ein aus und für sich Seiendes angenommen, so wird Gott und die Idee von Gott dadurch beschränkt. Irenäus sagt: Man könne sich die Lehre der Häretiker so vorstellen, daß Gott rechts sei, das andere Princip aber links, und daß er durch dasselbe begrenzt sei. Aber das Princip der einseitigen Begrenzung sei nicht festzuhalten, denn was einseitig begrenzt ist, ist schlechthin begrenzt. Dann würde es sich fragen, ob die Grenzen dieser beiden Principien sich berühren. Berühren sie sich nicht, so ist ein unendlicher Zwischenraum, und dieser könnte nur durch ein zweites Wesen ausgefüllt werden.[3]) Es

---

[1]) Ἔκθεσις πίστεως (Symbolum, seu exposit. fidei).

[2]) Jos. Schwane: Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Mst. 1862. S. 25—187. — Ginoulhiac: Histoire du dogme chrétien pend. les trois premiers siècles de l'église. Par. 1855.

[3]) Adv. haeres. 2, 1—2.

entsteht aber wieder die Frage, ob dieses Wesen das göttliche Princip berühre oder nicht. Berühren sie sich nicht, so sind sie wieder verschieden, und es müßte wieder ein Anderes, und so in's Unendliche, angenommen werden. Also sei jene Behauptung Unsinn. — Es wurde ferner entgegnet, daß dadurch, daß ein zweites Princip angenommen wird, eine Vielgötterei angenommen würde, was dem Christenthum widerstreite. Irenäus sagt: das Prädikat der Ewigkeit komme nur Gott zu. Wenn aber die Häretiker sagen: Zwei Götter nehmen wir nicht an — denn die Materie ist nicht Gott, Gott aber bleibt Gott, d. h. Gott hat Eigenschaften, die ihn von der Materie trennen, so erwidern die Väter: Dann gestalte sich die Sache so, daß das Prädikat der Ewigkeit Gott nicht zukomme, weil er nicht aus sich ist, sondern Gott könne anfangen und also auch aufhören, weil dann das Prädikat der Ewigkeit nicht ihm allein eigen sei, wenn die Materie neben ihm ewig sei. Doch Gott allein ist der Einzige, der ewig ist, und außer ihm kann nichts ewig sein. —

Dann wird gezeigt, daß alle göttlichen Eigenschaften sich auf das „Aus- und Durchsichsein" zurückführen lassen. So ist z. B. die Heiligkeit zugleich auch die Unantastbarkeit des göttlichen Willens, weil Gott aus sich selbst ist, alles Andere aber aus ihm. Besteht aber etwas außer ihm, dann ist der göttliche Wille nicht mehr unantastbar.

Die göttlichen Eigenschaften können nicht hypostasirt werden, so daß aus Gott eine Reihe Emanationen hervorginge. Irenäus widerlegt dieß am scharfsinnigsten. Gott ist, sagt er, nicht aus Eigenschaften zusammengesetzt. Gott ist durch und durch heilig, gerecht 2c. So aber ist die einzelne Aufzählung dieser Eigenschaften nur für den Menschen zum Behufe des Denkens vorhanden; in Gott aber giebt es keine Unterscheidung. Das göttliche Wesen ist nichts, als seine Eigenschaften (2, 13). Besonders wichtig war aber der Streit, ob nicht die Gerechtigkeit in Gott die Güte ausschließe, oder umgekehrt. Clemens Alexandrinus (Paedagogus 1, 8), Origenes (l. 2 de principiis), Lactantius (de ira Dei c. 6), Irenäus (3, 25), Tertullian (adv. Marcionem 2, 9—12) zeigen: die göttliche Gerechtigkeit ist ohne die Güte und Heiligkeit nicht denkbar, und so umgekehrt. Denn beide Eigenschaften setzen sich gegenseitig voraus, und die Gerechtigkeit ist

nichts, als eine Seite der Güte. Die Gerechtigkeit als eine Bestrafung des Bösen ist eine Reaction der Heiligkeit gegen die Sünden. Die göttliche Gerechtigkeit ist so nothwendig von der Güte bedingt, daß sie ohne dieselbe nicht bestehen könnte. Wer das Böse nicht haßt, liebt das Gute nicht; wer das Böse nicht bestraft und das Gute nicht belohnt, der zeigt sich gleichgiltig gegen Beides. Wenn die Gerechtigkeit dadurch, daß sie das Böse bestraft, sich als eine Unterstützerin des Guten offenbart, so fällt sie mit dem Guten zusammen. Wenn Gott straft, so will er den, der das Böse thut, wieder zu Gott zurückführen. Wenn daher Gott Gesetze gibt, so ist er nicht tadelnswerth, weil diese Gesetze nur das Gute bezwecken. — Clemens Al.: Wenn ein Häßlicher in einen Spiegel schaut, und ihm ein ungestaltes Gesicht entgegenkommt, so wäre es thöricht, den Spiegel anzuklagen; denn er ist ja nicht Ursache davon. Ebenso ist es mit dem Gesetze; es zeigt dem, der sich durch dasselbe anschaut, nur, daß er böse sei, und mahnt ihn an seinen Fehler, und forbert ihn auf zur Besserung, und so fallen Gesetz und Güte zusammen. — Tertullian hatte die Aufgabe, dieß gegen den Marcion zu vertheidigen, und er hat sie am besten gelöst (2, 11—12). Gott bewies sich anfänglich nur gütig, nach dem Falle aber als strenger Herr. Das Weib gebar mit Schmerzen, nachdem es doch zuvor gehört, daß sich das Menschengeschlecht ohne Schmerz vermehren sollte (wachset und mehret euch). Die Strafe kam erst nachher. Auch die Erde ward verflucht; der Fluch aber kam darauf als Strafe. Der Mensch muß zu der Erde zurückkehren, aber erst, da er von der Erde genommen war. So ist also die Güte Gottes (stets) das Erste, die Gerechtigkeit tritt erst ein mit der Sünde. Wollte also Jemand die Gerechtigkeit etwas Böses nennen, so müßte er die Ungerechtigkeit etwas Gutes nennen.

Ob Gott als der Weltschöpfer gedacht werden müße? — Die Häretiker lehren, sagt Irenäus, daß diese Schöpfung außerhalb des Reiches Gottes sei. Ist sie aber außerhalb desselben, so gehören wir ihm gar nicht an; denn die Grenzen des Reiches Gottes bilden auch die seiner Macht und Güte, und wir wissen dann gar nichts von Gott, wenn wir dieses aufgeben. Andere sagen, der von Gott fernstehende Demiurg habe mit Wissen und Willen Gottes die Welt geschaffen. Wie aber ist dieß anzunehmen? Wenn Gott die Idee zu der Welt

hergegeben, dann können diejenigen, welche die Welt geschaffen haben, nur Werkzeuge Gottes sein. Die Idee Gottes von der Schöpfung aber kann sich nur durch die Macht Gottes verwirklichen, und diese Ausführung der göttlichen Idee kann man nicht auf ein anderes Wesen übertragen (2, 5, 9 sq.). Tertullian verhandelt hierüber mehr rhetorisch als dialektisch (adv. Marcion. 1, 14). Wenn die Welt des höchsten Gottes so unwürdig ist, wie kommt es, daß Philosophen und ganze Völker sich vereinigen müssen, Gott und Natur zu verwechseln?

§. 4. Die Lehre von dem Menschen.[1])

Die allgemeine Lehre der Sekten von Gott hängt auf das Genaueste mit ihrer Lehre vom Menschen zusammen; ja sie scheinen bloß eine solche Lehre von Gott aufgestellt zu haben, um ihre Lehre vom Menschen dadurch zu begründen, und ihre Theologie war nichts, als ihre religiöse Anthropologie. Den Sekten gegenüber kam es besonders darauf an, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, dann die Lehre von der Seele zu vertheidigen.

1) Die Lehre von der Ebenbildlichkeit mußte besonders deßwegen vertheidigt werden, um festzuhalten, daß der Mensch von Gott geschaffen, und nur dadurch Gott zu erkennen und seine Offenbarung in sich aufzunehmen fähig sei. Die Lehre von der Ebenbildlichkeit ward besonders von Irenäus (4, 37) und Tertullian (adv. Marc. 2, 10) behandelt. Ganz besonders wichtig war der Punkt von der Einheit der Seele. Schon Plato theilte den Menschen in Leib, Seele und Geist. Diese Trichotomie nahmen auch die Gnostiker an, nämlich *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα*. Das *σῶμα* ist von der Materie, die *ψυχή* ist eine Potenzirung der Materie, das *πνεῦμα* ist göttlichen Wesens. Dieses hielten sie für das Unsterbliche, der Gotteserkenntniß allein Fähige und allein zur Seligkeit Bestimmte im Menschen. Sie sagten, nur Einige hätten das *πνεῦμα*, die Uebrigen bloß *ψυχή* und *σῶμα*. Daher bezogen sie jene Stellen im Evangelium, wo von Geistiggesinnten die Rede ist, auf den Gegensatz von *σαρκικοί* und *ψυχικοί*. —

---

[1]) Alb. Stöckl: Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. 2. Bd. Würzb. 1858—59. Ders.: Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit. — Schwane: l. c. S. 345—516.

Diese Theorie war natürlich der katholischen Lehre gänzlich entgegen. Jener Theorie gegenüber sagt Irenäus: Allerdings können wir dreierlei im Menschen annehmen, müssen aber die richtigen Begriffe davon festhalten. (5, 6, 2c.).

Die Seele stellt er nun als die eigentlich höhere geistige Substanz des Menschen dar, als die freie, erkennende und wollende, das πνεῦμα ist in der Schrift als eine Gnadengabe betrachtet, welche dem verliehen wird, der einen guten Gebrauch von seiner Freiheit macht. Das πνεῦμα constituirt daher nicht die geistige Natur im Menschen, sondern kommt zu ihm hinzu, ihn sittlich vollkommen zu machen. Physisch vollkommen ist er, weil er aus Leib und Seele besteht. Sittlich vollkommen wird er durch die Gnade, deßwegen kann aber dieses πνεῦμα verloren gehen, schon der erste Mensch verlor es, und es kann nur durch Christus wiedergewonnen werden (5, 6). Aus diesem folgt, daß das πνεῦμα die geistige Natur des Menschen nicht constituiren könne (4, 39). Dann unterscheidet er, so wie Tertullian (de anima) und Justin (dial. cum Tryphone 3) als das Höchste in der Seele den νοῦς, der das höchste zu ihrer Physis gehörige Princip ist. Die Seele an sich betrachtet wurde das Ebenbild, imago, Gottes genannt; das πνεῦμα mit der Wirkung, die es im Menschen hervorbringt, die similitudo Dei. Imago ist also die höhere Natur des Menschen selbst, die similitudo etwas durch die Freithätigkeit Erworbenes. — In neuerer Zeit wird diese Lehre selbst von Katholiken falsch dargestellt, so daß man dem Irenäus die größten Irrthümer vorwirft (vgl. Athanasius d. Gr. von Möhler, S. 58 ff.).

2) Aber alle Streitkräfte in Ansehung der Vertheidigung der Seele concentrirten sich in der Vertheidigung der Lehre von der Freiheit. Die Gnostiker erklärten ja das Böse als etwas Physisches. Besonders zeichneten sich hierin aus Justinus[1]) der Martyrer (1 Apol. 17.

---

[1]) Justini mart. op. ed. Prud. Maranus. Par. 1742. (Par. 1857.) — Ed. C. Otto 1842 (1847). C. Semisch: Justin, der Martyrer. Bresl. 1840. 2 Bd. — Semisch: Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Justinus. 1848. — Otto: Zur Charakteristik des heiligen Justinus. Wien 1852. — Volckmar: Die Zeit Justin's, des Martyrers, kritisch untersucht, und Otto: Abhandlung über die Zeit Justin's, des Martyrers. Theol. Jahrb. 1855. 2 u. 3. — Hilgenfeld: Das Evangelium Justin's. 1852. — Mattes: Zur Lehre Justin's von der Erbsünde. Tüb. Theol. Quartalschrift 1859.

Ap. 2, 7), **Theophilus** von Antiochien[1]) (2, 27), **Clemens Alexandrinus** (Strom. 2, 4), **Irenäus** (adv. haer., in allen Büchern aber ganz besonders 4, 37 et 39). Gott hat den Menschen von Anfang an frei geschaffen, als ein Wesen, das seine Selbstthätigkeit wie seine Seele hat, um Gott frei gehorchen zu können. Denn Gott nöthigt nicht, aber es ist nothwendig, ihm zu gehorchen. Dann ist hervorgehoben, wie ohne die Freiheit selbst die Begriffe von Gut und Bös verloren gingen, und daß der Mensch dann von sich selbst nichts wüßte (Tertull. adv. Marcion. 2, 7. — Origenes *περὶ ἀρχῶν*, l. 3. hat alle biblischen Stellen, die gegen diese Lehre angeführt wurden, behandelt (Methodius *περὶ αὐτεξουσίου*).

3) War die Lehre von der Freiheit festgehalten, so ergab sich ohnehin eine ganz andere Lehre vom Bösen, als sie die Ketzer aufstellten. Das Böse wurde überall daraus abgeleitet, daß der Mensch gegen Gott ungehorsam wurde, und sich selbst den Schein eines göttlichen Wesens geben wollte (Tertull. adv. Hermog; Iren. 4, 37; Clemens Alex. paedagog. 1, 13. — Theophilus ad Autol. 2, 25.) **Methodius** (ap. Gallandi T. III) sagt: Die vernünftigen Wesen sind mit Freiheit geschaffen, nicht als ob bereits etwas Böses vorhanden gewesen; sondern es ward ihnen anheimgestellt, Gott zu gehorchen oder nicht. Von da beginnt das Böse, und es ist das Böse bloß der Ungehorsam; es war vor ihm nicht da. — Das Böse also, sagten die Väter, in sich selbst betrachtet, ist nichts. — Den Gnostikern war es eine *οὐσία*; diesem entgegen steht das *οὐκ ὄν*, das Nichts. Das Böse hat keine Substanz; es ist Opposition des Willens gegen Gott, also zwar etwas der Art, aber nichts der Substanz gegenüber.

---

[1]) Libri III. ad Autolycum. ed. Maran. 1742. — Ed., prolegom. versione, notis, indicibus instruxit Guil. Gilson Humphry. Cantabrigiae 1852. — Theophili Antiocheni ad Aul. l. tres. Ad opt. libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit etc. Th. Otto: Accedunt Theophili qui feruntur commentarii in IV evv., nunc primum castigatiores. Jenae 1861. Corpus apologetarum christianorum saeculi II. ed. J. C. Th. Otto, T. I—V opera Justini M. — vol. VI Tatianus, 1851. Vol. VII, Athenagorae opera. Jenae 1857. Vol. VIII, Theophil. l. 3. Jenae 1861. — Otto: Ueber den Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien in: Zeitschrift für historische Theologie. 1859. 4.

Es kann auch keine Substanzen setzen. Wann kam aber das erste Böse in die Welt? Die Väter hielten sich hierin an die Genesis. Der Mensch war an Leib und Seele gut geschaffen, vertraut mit Gott, selig, ohne Leiden, ohne Schmerz, der Leib der Seele unterworfen, diese Gott, also vollkommene Harmonie. Er übertrat aber das göttliche Gebot, und dadurch trat das Böse in ihn und in seine ganze Nachkommenschaft (Theophil. ad Antol. 2, 25—28. Iren. 4, 37—39. — 4, 2—7. — 5, 15—3. 16, 2. 19 et 24). Besonders sagt Irenäus: Wir haben in Adam Gott den Gehorsam versagt (5, 16, 21).

Dann schildert er die Veränderung in Adam nicht bloß als Folge der Strafe, sondern auch der Sünde, die auf alle überging, so daß ohne Christus nichts Gutes zu Stande kommen kann (Tertull. de anim. c. 40—41). Die menschliche Seele ist so lange unrein, als bis sie Christo angehört. Vorher gab er eine Erklärung der Erbsünde: Der Potenz nach sind alle Menschen in Adam gewesen, und deßwegen haben sie auch alle die Sünde von ihm empfangen. Sonst erklärt kein Vater die Erbsünde, sondern sie schildern nur ihre Folgen den Gnostikern gegenüber (Tertull. adv. Marc. 2, 5 sq.). Sehr erschöpfend handelt Methodius (de resurrect. cp. 10); besonders weitläufig ist er in seiner Schrift über die Stelle des Apostels Paulus (Röm. 7, 14—15; 23): Das Gesetz ist geistig, ich aber bin fleischlich. Das Gute, das ich liebe, thue ich nicht, das Böse, das ich hasse, thue ich. So finde ich denn ein doppeltes Gesetz in mir, ꝛc. Diese Worte erklärt er so: das Gesetz in den Gliedern, das Nichtthun des Guten sei die Fortpflanzung des Bösen (Tertull. de anima, c. 41).[1] Ueberall wurde von den Vätern gelehrt, daß ungeachtet der Erbsünde die Freiheit im Menschen noch blieb, also mit seinem Falle nicht verloren ging.

§. 5. Die Lehre von der Gottheit Christi.[2]

Da diese die Grundlehre des ganzen Christenthums ist, so ist es natürlich, daß Zeugnisse davon in der ganzen Kirche sich stets vor-

[1]) Apud Photium biblioth. cod. 234.

[2]) Petavius, opus de theologicis dogmatibus. 1644—1650. 1700. — Prud.

finden. Es sind in vielen Schriften der Kirchenväter dieser Zeit nicht bloß einige, sondern achthundert bis tausend Stellen enthalten. Es müßte in Ansehung dieser Lehre seltsam sein, wenn nicht selbst die Heiden und dann die Sekten Zeugniß davon ablegten.

Was die Heiden betrifft, so ist in den Briefen des Plinius an Trajan darüber eine schöne Stelle enthalten (epist. 10, 97). Hier sagt er, er habe von den Christen erfahren, daß sie Christo als ihrem Gotte Hymnen sängen. Celsus kommt in seiner Schrift wiederholt auf die Gottheit Christi zu sprechen, wie wir aus Origenes sehen. Die Christen sprachen ja, wenn sie mit den Heiden verkehrten, stets diesen Glauben aus. In den Verfolgungen gestanden die Christen stets öffentlich, daß sie an Christus als den menschgewordenen Gottessohn glaubten. Als Ignatius vor Trajan geführt wurde, so nannte er sich θεοφόρος, einen Gottesträger, deßwegen wurde er auch Christophorus genannt. Epipodius wurde von dem Richter aufgefordert, sich zu den Göttern zu wenden, und den gekreuzigten Gott zu verlassen. Er aber sagte: Du vergissest, daß der Gekreuzigte auch auferstanden, Gott und Mensch zugleich ist, und seine Jünger in's himmlische Reich einführt. Symphorian, Felicitas und Perpetua beriefen sich ebenfalls darauf. Den heiligen Pionius fragte der Proconsul Polemon: Welchen Gott verehrest du? Christum, war die Antwort. Petrus und Andreas (nicht die Apostel) wurden aufgefordert, den Göttern zu opfern. Sie aber sagten: dieß geziemt bloß Christo dem

---

Maranus: Divinitas Domini nostri Jesu Christi, manifesta in scriptur. et tradition. Wuerzb. 1859. — Möhler: Athanas. der Große, 1827. S. 1—116, der Glaube der drei ersten Jahrhunderte in Betreff der Trinität, der Person des Erlösers und der Erlösung. (Besond. gegen Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. 4 Thl. 1817—1818). — Cp. D. Ant. Martini: Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma's von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten. Thl. I, bis auf's Nicänische Concil. Leipz. 1800. — Js. August Dorner: Die Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt. 2 Aufl. 1846—1856. (1. Thl. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten. Stuttg. 1846.) — Die Werke von Ginoulhiac, Prof. J. Kuhn (die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit). S. 107—398. — K. Werner: Apol. u. polemische Literatur; Schwane: (Dogmengeschichte der drei ersten Jahrhunderte.) S. 64—344. u. v. a.

nzigen und ewigen Gott. Das letzte Gebet des heiligen Felix war:)err Himmels und der Erde, Jesus Christus, dir beuge ich meinen Nacken, dir sei Ehre in Ewigkeit. Saturnin sagte: Herr Jesus! ›ir sind Christen; dir dienen wir, heiliger, allmächtiger Gott! Dein Name sei gepriesen. Justin der Martyrer wurde gefragt, u welcher Sekte er gehöre. Er sagte: Zu der der Christen, .nd er freue sich, zur Kirche zu gehören. Gefragt um die Glaubens-ehren bekannte er auch Christus und sagte: Auch an Christus glauben oir, der auf die Erde kam, um die reinste Lehre uns zu geben, und ›essen Gottheit ich nicht aussprechen kann. Solche Beispiele ließen ich in Menge anführen.

Aber auch die Sekten bezeugen dieß, wie die der Antitrinitarier, der Montanisten und der Novatianer. Die Montanisten bekannten sich stets zu derselben Lehre, wie die Kirche. Die Novatianer vertheidigten ebenfalls die Lehre von der Menschwerdung Christi, die erste Klasse der Antitrinitarier wurde aus der Kirche ausgeschlossen, weil sie die Gottheit Christi läugneten. Nur drei oder vier solcher Menschen werden erwähnt, welche die Gottheit Christi läugneten, und sie erregten einen solchen Lärm in der Kirche, daß sogleich Synoden zusammentraten, und sie aus der Kirche ausschlossen. Die zweite Klasse der Antitrinitarier läugnete nicht, daß Christus Gott sei; sie behaupteten es sogar, und sagten nur, daß der Vater in Christo Mensch geworden sei. Diese zweite Klasse widerlegt somit selbst die erste Klasse. — Die Gnostiker aber behaupteten so sehr die göttliche Natur in Christo, daß sie die menschliche läugneten. Sie lehrten, daß der *Νοῦς* in diese niedere Welt herabgestiegen sei, um sie zu erlösen; und so gaben auch sie Zeugniß für die Lehre der Kirche. Ihre Ansicht vom Menschen führte sie aber zu ihren übrigen Irrthümern. — Marcion lehrte sogar, daß nicht nur der *Νοῦς* oder *Μονογενής*, sondern der Vater Mensch geworden sei; und so huldigte auch er dem Glauben der Kirche.

Die Kirchenlehrer aber haben hierüber unzählige Stellen, so daß die Auswahl schwer ist. Schon Clemens von Rom (1 ad Cor. 2) stellt das Leiden Christi als ein Leiden Gottes dar. Aehnlich Barnabas in seinem Briefe, c. 5, 12, 16. — Cap. 5 sagt er: Gott

kann nicht von dem Menschen geschaut werden, als wenn der Mensch stirbt, daher nahm Christus Fleisch an [1]) 2c. Ignatius (ad Magnesios) sagt: Vor aller Zeit war Christus beim Vater, und (cp. 6) er nennt ihn den ewigen Logos; dann: der Segen Jesu Christi unsers Gottes sei bei euch. Im Briefe an die Gemeinde von Smyrna und Ephesus nennt er Christus den fleischgewordenen Gottessohn. Im Briefe an Diognet wird (cp. 8) darüber Rechenschaft gegeben, warum die Christen Gott so sehr lieben. Gott selbst, wird gesagt, nahm ja unsere Sünden auf sich, nicht ein Diener oder Engel Gottes wurde von Gott auf die Welt gesandt, uns zu erlösen, sondern der Baumeister der Welt selbst, der die Sterne leitet, dem die Elemente gehorchen, der nahm unsere Sünden auf sich; und wie sollten wir ihn nicht wieder lieben? (Justin. 1 apol. 21. 23. 50. d. c. Tryphon. 54. 63. 74). — Irenäus trägt ebenfalls an sehr vielen Stellen diese Lehre vor (4, 13. 5, 1—l. l. 3, 19 ist die wichtigste Stelle: Ipse Christus Deus et Dominus est et Rex aeternus). Christus ist im eigentlichen Sinne Gott, er ist ewig und Herr, und der unermeßliche Vater ist im Sohn gewesen, d. h. die ganze Fülle der Gottheit des Vaters, so unermeßlich sie ist, ist in ihm. Origenes nennt Christus αὐτόλογος, αὐτοσοφία, αὐτοδύναμις.

---

[1]) Patrum apostolicorum op. ed. Hefele, ed. 4. 1855. — Ed. Max. Dressel, 1857 (1863). (Letztere Ausgabe enthält den ganzen griechischen Barnabasbrief und Pastor Hermae aus dem Codex Sinaiticus.) — Gundert: Der Brief des Clemens von Rom an die Corinther. Zeitschr. f. luth. Theol. von Rudelbach und Guericke, 1854. I—III. — Ecc. Ecker: Disquisitio critica et historica de Clementis Rom. priore ad Corinth. epistola. Trajecti ad Rh. 1851. — Lipsius: De Clementis Rom. epist. ad Corinth. disquisitio. Lips. 1855. — Volkmar: Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit. Theol. Jahrb. 1856. 3. — Hagemann: Ueber den zweiten Brief des Clemens v. Rom. Tüb. Theol. Quartalschr. 1861. 509—531. — S. Patris n. Clementis Romani epistolae binae de virginitate Syriace ed. J. Th. Beelen. Lovanii 1856. — Henke: De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia. Jena 1827. — Boerdam: De auctorit. epist. Barn. Hauniae 1828. — Haverkorn de Rysewyk, de Barnaba. Arnheim 1835. — Hefele: Das Sendschreiben des Apostels Barnabas auf's Neue untersucht. Tüb. 1840. — K. St. Weizsäcker: Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus. Tüb. 1863. — J. B. Kayser: Ueber den sog. Barnabasbrief. Wien 1864. Oesterr. Vierteljahrschrift f. Theologie 1864. S. 345—394. — Ed. graece, Hilgenfeld 1866.

die absolute Weisheit, Gerechtigkeit, Vernunft. Clemens Alexandrin. (im Paedagogus) sagt: Beide, Vater und Sohn, sind Eins, sie sind Gott.

Die zweite Klasse der Antitrinitarier behauptet, daß der Vater Mensch geworden sei (Tert. adv. Prax. Hippolyt.); sie beriefen sich vorzüglich auf die Stelle, wo Philippus zu dem Herrn sagt: Zeige uns den Vater! und Christus antwortet: Wer mich sieht, sieht den Vater; dann: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 14, 9). Tertullian und Hippolyt erwiderten: Schon der Ausdruck „Vater und Sohn" beweisen den Irrthum dieser Lehre; denn der Begriff Vater hat schon den des Sohnes in sich, und der Sohn läßt auf den Vater schließen. Tertullian beruft sich auch auf die Stelle: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt; dann Joh. 1, 1: Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Es könnte aber nicht gesagt werden: Das Wort war bei Gott, wenn es selbst der Vater gewesen wäre. Wie wäre es möglich, zu sagen: So sehr hat Gott die Welt geliebt ꝛc., wenn er keinen Sohn gehabt hätte? Wie hätte Christus sagen können: Ich danke dir Vater (bei der Auferweckung des Lazarus)! Der Vater nannte ihn ja selbst seinen geliebten Sohn, und wie hätte er zum Vater beten können, wenn er keinen Vater gehabt hätte? Dann sind ja Beide selbst genau unterschieden in jener Stelle: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30). Ueberdieß ward diese Sekte stets gleich von der Kirche ausgeschlossen. Praxeas mußte in Rom eine Schrift ausstellen, daß er diese Lehre nicht mehr vortragen wolle. Noëtus und die Andern wurden sogleich ausgeschlossen.

In neuerer Zeit wurden häufig Einwürfe gegen diese Lehre (von der Gottheit Christi) gemacht. Aber die Einen haben nur falsch gelesen, und die Andern falsch verstanden. Die Väter mußten den Ketzern gegenüber diesen Glauben in einer kurzen Formel vorlegen; aber eben dieß war das Schwierige. Es mußte in dieser Formel die Einheit Gottes, dann die Gottheit des Sohnes wie des Vaters und die persönliche Verschiedenheit Beider, und daß der Sohn den Grund seiner Gottheit im Vater habe, ausgesprochen werden. Einige griechische Lehrer unterschieden: λόγος προφορικὸς und λόγος ἐνδιάθετος, den nach Außen hervorgetretenen und den innern Logos. Theophilus

von Antiochien gebrauchte diese Formel zuerst. Die Bedeutung derselben war: Der Logos ist, an sich betrachtet, der Verstand des Vaters, und zwar der innere, aber zum Behufe der Menschheit trat er aus dem Vater heraus und wurde Mensch, um die Menschheit zu erlösen. Die Einheit Beider war dadurch ausgesprochen, sowie seine Wesenheit mit dem Vater und seine Ewigkeit. Aber die Formel hatte doch einen innern Fehler. Der λόγος ἐνδιάθετος sollte der im Vater verschlungene persönliche Logos sein, und man nahm an, daß dieser unpersönliche Logos erst mit der Weltschöpfung persönlich wurde. Sobald man diese Unterscheidung erkannte, erkannte man auch, daß dieß dem Glauben der Kirche entgegen sei. Dann nahm man an, daß erst mit der Weltschöpfung der Logos persönlich wurde. So mußte entweder eine ewige Weltschöpfung angenommen werden, oder es mußte angenommen werden, daß der Logos nicht von Ewigkeit her persönlich war, oder es mußte mit der Weltschöpfung der Sohn vom freien Willen des Vaters abhängig gedacht werden, nämlich, daß er nicht nothwendig aus sich selbst sei. Diese Schriftsteller widersprachen sich demnach selbst, denn sie erkannten den Logos als ewig. Aber gerade aus Anlaß dieser Formel war der Irrthum der zweiten Klasse der Antitrinitarier hervorgegangen, welche, um alle Abhängigkeit des Sohnes vom Vater zu vermeiden, annahmen, daß der Vater selbst Mensch geworden sei. Aber dieses war wieder gegen alle Lehre der Kirche, während sie nach genannter Formel der Kirche vorwarfen, daß dieselbe den Logos weniger ehre als sie. Tertullian suchte nun diesen Vorwurf abzulehnen, und sagte: Die Einheit von Vater, Sohn und Geist besteht eben in derselben Wesenheit, die in allen Dingen ist. So werde die Einheit festgehalten, und auch die Verschiedenheit. Von da an war die Consubstantialität von Vater, Sohn und Geist stets in der abendländischen Kirche ausgesprochen. Im Oriente ging es nicht so schnell. Denn das Wort οὐσία, das lateinische substantia, bedeutet zugleich auch „Person", wie bei Hippolyt (adv. Noëtum). Wenn also die Griechen sagten, der Vater und der Sohn seien Eine οὐσία, so konnte der alte Irrthum wieder entstehen. Deßwegen sagte Origenes, der Sohn sei eine andre οὐσία, ἑτερουσία, als der Vater. Er läugnete dadurch nicht die wahre Gottheit des Sohnes, sondern er verband mit dem Ausdrucke einen

andern Begriff als wir. Daher kam es auch, daß die Synode von Antiochia das Wort: ὁμοούσιος verwarf. Es mußte erst hinsichtlich der Bedeutung dieses Wortes eine Uebereinkunft getroffen werden. Unter dem heiligen Dionysius von Alexandrien geschah dieß im Verlaufe der Sabellianischen Streitigkeiten. Dionysius setzte sich besonders der Lehre des Sabellius entgegen, der die drei Personen identifizirte. Er sagte: Der Sohn unterscheidet sich von dem Vater, wie der Weinstock von dem Weingärtner, oder wie das Schiff von dem Erbauer des Schiffes. Dann sagte er: Der Sohn sei ein ποίημα des Vaters; dadurch wollte Dionysius zeigen, daß Vater und Sohn verschieden von einander seien. Er wurde deßwegen bei dem Papste Dionysius verklagt, welcher ihn ersuchte, sich über seine Ausdrücke näher zu erklären. Zugleich sagte Papst Dionys: Vater, Sohn und Geist seien ὁμοούσιος. Dionys von Alexandrien antwortete: Man habe seine Vergleichungen zu weit ausgedehnt. Er habe nur sagen wollen: Gleichwie der, welcher Jemanden hervorbringt, vom Hervorgebrachten unterschieden sei, so müsse auch der Sohn Gottes vom Vater verschieden sein. Er habe aber auch Anderes gesagt, und dieß habe man ausgelassen. Er nahm das Wort ὁμοούσιος gerne an, wenn man es so verstehe (Athanas. de sentent. Dionys. Alex.) [1]. — Jetzt war man also auch hinsichtlich der Sprache Eins geworden, wie man es schon in der Lehre war. Der Glaube war immer gleich; nur wurde eine eigene Terminologie eingeführt, um den Ketzern gegenüber die Lehre behaupten zu können.

§. 6. Gottheit des heiligen Geistes. Heiligste Dreifaltigkeit.

Während der Streitigkeiten über Christus war die Lehre vom heiligen Geiste gar nicht berührt worden; und bis in das zweite Jahrhundert finden wir daher diese Lehre nur in den praktischen Schriften oder in den Glaubensbekenntnissen den Heiden gegenüber ausgesprochen.

In den praktischen Schriften — Ignatius ad Eph. §. 9, Pastor Hermae lib. 2, cp. 10. Irenaeus adv. haeres. l. 3, cp. 17 — war diese Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes in seiner Verschiedenheit

---

[1]) Dittrich: Dionysius der Große von Alexandrien. Freib. 1867.

vom Vater und Sohne klar ausgedrückt, sowie auch in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse. Die Heiden warfen den Christen Atheismus vor. Deßwegen sagt Justin (I. Apol. §. 9): „Den Vater, den Sohn und den prophetischen Geist beten wir an." Und §. 10: „Wir beten an Gott den Vater, an der zweiten Stelle Gott den Sohn, an der dritten Gott den heiligen Geist; wie kann man uns also vorwerfen, daß wir Atheisten seien?" Mit der zweiten und dritten Stelle will Justin nicht sagen, daß sie weniger seien als der Vater; denn sie werden ja alle Drei angebetet. Athenagoras (apol. cp. 10) sagt: „Wer möchte uns für Atheisten halten, da wir *θεὸν πατέρα*, *θεὸν υἱὸν*, und Gott den Geist anbeten, und ihre Kraft (*δύναμις* soviel als *οὐσία*) in der Einheit, und ihre Ordnung in der Verschiedenheit bezeugen?" [1]) Theophilus von Alexandrien (2, 15) sagt: Die drei ersten Schöpfungstage seien Typen der Dreieinigkeit; d. h. ehe Gott das Licht schuf, waren drei Tage, während welcher sich noch Alles chaotisch durch einander bewegte. Diese drei Tage sind mit Vater, Sohn und Geist zu vergleichen, gegen die Alles, was ist, nur creatürlich sei. In dieser Stelle kommt zuerst das Wort: *τριάς*, Dreieinigkeit, vor. Nicht mit den Worten ist die Sache erst aufgekommen, sondern zu der schon bestehenden Sache kam der rechte Ausdruck. — Hippolyt (adv. Noëtum, 12—14): In anderer Weise können wir den Einen Gott nicht erkennen, wenn wir nicht an den Vater, Sohn und Geist glauben. — Clemens von Alexandrien (Pädagog. Ende des 3. B.) fordert seine Leser auf, zu preisen den Sohn, und den Vater, und den heiligen Geist als den Einen wahren Gott. Tertullian (adv. Praxeam, c. 2—4 sagt: Vater, Sohn und Geist sind drei, nicht dem Sein, sondern der Ordnung, nicht der Wesenheit, sondern der Person nach. Es ist Ein Sein, Eine Wesenheit, Eine Macht: Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus. Damit will er nur sagen, daß alle drei Eins sind. — Origenes bedient sich des Ausdruck's: *τριὰς ἀρχική*, die von Ewigkeit gewesen, die anbetungswürdige Dreieinigkeit. — Papst Dionys schreibt an Dionys von Alexandrien: So erweitern wir die Einheit ohne Tren-

---

[1]) S. Möhler: Ueber Justin Apologie I, 6. Gesammelte Schriften II, 49—60; Lehre Justin's vom heiligen Geiste.

nung zur Dreiheit, und die Dreiheit ohne Zusammenziehung zur Einheit.

Die göttliche Dreieinigkeit wurde in dieser Periode nicht speculativ betrachtet. Man wollte nicht ergrübeln, wie der Sohn vom Vater, und der heilige Geist von Beiden hervorgegangen sei. Der heilige Irenäus sagt über die Versuche jener Gnostiker, das Mysterium der Trinität zu ergründen: Diese kommen ihm gerade vor, als glaubten sie, sie hätten Hebammendienste bei der Geburt des Sohnes Gottes gethan. Seine Schüler Hippolytus drückt sich (adv. Noët.) weiter darüber aus: Du fragst mich, wie der Sohn Gottes erzeugt werde? Ist es dir nicht genug, daß der Sohn Gottes zu deinem Heile erschien; du willst auch noch wissen, wie seine Zeugung der Gottheit nach geschah? Aber damit wollten sie wohl nicht alle Speculation hierüber verbieten, vielmehr wollten sie sagen, daß es unmöglich sei, in dieses Geheimniß einzudringen. Bei Justin finden wir einige Vergleichungen, aber ganz schwache, und er gab sie auch nie für etwas Anderes aus (z. B. wenn man eine Kerze an der andern anzündet, so theilt sich das Licht mit, ohne sich selbst zu vermindern.)

§. 7. Die wahre und vollkommene Menschheit des Sohnes Gottes.

Ueberall finden wir die Lehre ausgesprochen, daß in Christus Gott Mensch geworden. In Ansehung der menschlichen Natur, die er angenommen, sprachen sich die apostolischen Väter nicht näher aus, da kein Irrthum vorlag. Clemens von Rom sagt: Der Herr hat sein Blut für unser Blut, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsre Seele hingegeben. Man ließ sich nicht in die Gründe ein, warum er zur Erlösung der Menschheit Mensch wurde. Barnabas (c. 5) sagt: Wie hätte Gott, wie er selbst ist, den Menschen erscheinen können? Das menschliche Auge hätte ihn nicht zu ertragen vermocht. Doch das war entweder gar kein Grund, oder wenigstens ein einseitiger; denn so konnte auch die doketische Ansicht wahr sein, Gott hätte ja nur einen Scheinleib annehmen dürfen.

Jetzt, da die doketische Lehre entstand, drückte man die Sache näher aus. Diese doketische Ansicht machte sich schon zur Zeit des heiligen Ignatius geltend, daher finden wir bei ihm schon die Tradition gegen dieselbe. Er sagt: Wäre Christus nur dem Scheine nach Mensch

gewesen, so hat er auch nur dem Scheine nach gelitten, und ist so auch auferstanden. Dann ist er aber nicht für unsre Sünden gestorben, und kein Opfer für dieselben geworden, und wir haben dann auf ihn keine Hoffnung zu setzen. (Ep. ad Smyrn. §. 1, 4—6. Magnes. §. 9).

Irenäus, welcher nach Ignatius und weit vollständiger den ganzen Umfang des Gnosticismus kennt, führt die Lehre auch weiter aus. Er hebt besonders das hervor, daß Christus uns nicht als sittliches Vorbild vorgestellt werden könne, wenn er nicht Mensch gewesen wäre (3, 18). — Man berief sich ferner auf die Erzählung von seiner Geburt, seinem Wachsthum, Essen, Schlafen, und daß er gelitten habe [1]). Aber die Häretiker erklärten dieß für Schein. Die Väter behaupteten ihnen entgegen insgesammt, was Tertullian kurz in diesen Stellen sagt: „Ihr Doketen machet Christum wenigstens halb zur Lüge, er aber war ganz wahr. Ein Gott, der nicht ganz wahrhaftig ist, täuscht nicht Aller Augen. Ein solcher Christus hätte von einer Gesellschaft Gaukler hervorgehen müssen.“ Die Väter beriefen sich besonders auch darauf: Es sei den Menschen, mit denen Christus verkehrte, nichts Auffallenderes und Herrlicheres in ihm erschienen. Er mußte wohl so, wie die andern Menschen gewesen sein; denn sonst hätte man sich an ihm nicht zu vergreifen getraut. — Dagegen, als hätte Christus bloß einen ätherischen Leib gehabt, sagt Tertullian: Er vergießt Thränen über Lazarus; er zittert vor dem Tode; und wie konnte er leiden, wenn sein Leib ätherisch war? Nur wegen seiner Thaten und Wunder staunte man ihn an, aber in seinem Aeußern lag nichts Wunderbares. Eben deßhalb fragten die Leute: „Woher besitzt dieser so viel Weisheit?“ Daher verbreitete sich auch, bis in's vierte Jahrhundert dauernd, die Meinung, daß Christus mehr unschön, als schön gewesen sei. [2])

Aber nicht nur dem Leibe nach erklärten die Väter Christum als einen Menschen, sondern sie mußten auch festhalten, daß er eine menschliche Seele hatte. Denn diese ist ja das denkende und handelnde

[1]) Gisbert Lieber: Das Wachsthum Jesu in der Weisheit. Regsb. 1850. Dagegen W. Mattes: Das Wachsthum Jesu in der Weisheit. Hildesheim. Theol. Monatschrift. 1850. H. 7—8.

[2]) Legis Glückselig: Christus-Archäologie. Prag 1862.

Princip im Menschen; und wie konnte Christus uns sonst als Vorbild dargestellt werden? In neuerer Zeit sagte man: die ersten Väter bis in's vierte Jahrhundert hätten geglaubt, daß der Leib und das Leben schon den wahren Menschen ausmache, daher hätten sie auch gelehrt, Christus habe bloß einen Leib und eine thierische, keineswegs aber eine vernünftige Seele gehabt. Die Kirchenväter sollen nämlich gelehrt haben, daß der Mensch bloß aus dem Leibe, und der thierischen, sensibeln Seele bestehe, das Pneuma aber sei durch die Erbsünde zu Grunde gegangen, und die Stelle der Seele habe der Logos erfüllt. Allein diese ganze Lehre beruht auf einem Mißverständniß, und man kann geradezu das strengste Gegentheil beweisen. Gerade den Gnostikern gegenüber wurde diese Lehre auf das Klarste entwickelt. Man sagte: Christus kam, nicht bloß den Menschen, sondern den ganzen Menschen zu erlösen. Deßwegen mußte aber Christus vollkommen Mensch werden. Der Mensch aber besteht aus dem Leibe und der vernünftigen Seele. Also Tertullian (de carne Christi, c. 10., de anima, .12, de resurrect. c. 14). Hippolyt (l. c. 17) sagt: Laßt uns also glauben, daß der Logos in die Jungfrau herabkam, um das Fleisch und die vernünftige Seele anzunehmen, um so alle Menschen zu erlösen. — Irenäus zieht folgende Parallele zwischen dem wiedergebornen Menschen und Christus: In Christus hat sich die Gottheit mit der Menschheit und der vernünftigen Seele geeinigt, und was bei Christus der Logos ist, das ist bei der vernünftigen Seele die Gnade. — Origenes (T. I in Joannem, nr. 30) sagt: Beide, Gott und Mensch, sind Eins in Christo geworden. Dieß bezieht er auf diejenigen, deren vernünftige Seele mit dem heiligen Geiste vereinigt ist (de princip. 2, 6. 1—2. adv. Cels. 3, 28). Ferner sagt er, der Sohn Gottes sei erschienen, den Menschen zu restauriren. Aber dabei kommt es besonders auf die vernünftige Seele an, und mit ihr hat er sich vereinigen müssen und können, um die Restauration zu vollbringen. Mit einer Thierseele konnte sich die Gottheit nicht vereinen. Man darf aber nicht glauben, daß sich der Sohn dadurch vom Vater getrennt habe und nirgends mehr war, als im Menschen Christus. Christus war nach seiner Gottheit allenthalben, während er auch auf hypostatische Weise mit dem Menschen Christus vereinigt war. Aber Origenes hatte einen andern Irrthum, der auf diese Lehre einwirkte.

Er nahm nämlich an, daß auch die Seele Christi präexistirte, und sagte: Christus habe sich mit jener Seele auf das Innigste vereinigt, die vom Anfang her am festesten an ihm hing und ihn beständig so verehrte, daß sie niemals sündigte, und mit dieser habe er sich vereinigt, um die Uebrigen zu erlösen.

§. 8. Verirrungen des Origenes. [1]

Origenes war der Erste, welcher ein System katholischer Dogmen, namentlich den Ketzern gegenüber, aufzustellen suchte. Er that dieß in seinem Werke: περὶ ἀρχῶν, das er in seinen jüngern Jahren herausgab. Nicht allen Verirrungen, die er hier vortrug, ist er bis zu seinem Tode treu geblieben. Zu seinen Irrthümern wurde er durch

[1]) Origenis op. ed. de la Rue, Par. 1733—59. 4 t. fol. — Origenis opera omnia etc. denuo recens. l. H. Ed. Lommatzsch, 25 t. Berol. 1831—1848. Die Ausgabe des (der) de la Rue denuo ed. Migne in Patrolog. graeca t. 11—17 (7 Bände), Par. 1857, um sehr Vieles vermehrt, u. a. mit einer ganz neuen Ausgabe der Hexapla (des B. Montfaucon, Par. 1713, 2 fol.) von P. E. B. Drach, gleichfalls in 2 t., (eine neue Ausg. auch Lond. 1848) mit den sogen. philosophumena des Origenes, mit den sogen. „Origeniana" des Huetius und vielem Andern.

Gottfr. Thomasius, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnb. 1837. — E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Bde. Bonn 1841—1846. (Von demſ. eine neue Ausgabe der Schrift: De principiis. Primum separatim edidit et annotation. in usum academ. instr. Lips. 1836. Origenes, über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch von C. Fr. Schnitzer. Stuttg. 1836.)

C. Ramers: Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier 1851. — B. Eberhard: Die Betheiligung des Epiphanius an dem Streite über Origenes. Trier 1859. — Fermand: Exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché. Strassb. 1859. — Fournier: Exposition critique des idées d'Origène sur la rédemption. Strassb. 1861. — Vincenzi: In Gregorii Nyss. et Origenis scripta et doctrinam com. Rom. 1864—1865. Tom. 1 dieses wichtigen Werkes handelt über die (orthodoxe) Lehre des Gregor von Nyssa und Origenes von der Ewigkeit der Höllenstrafen, nach der Lehre der Kirche, t. 2 sucht die übrigen dem Origenes vorgeworfenen Irrthümer oder Irrlehren als Erdichtungen zu erweisen; t. 3 handelt über den Origenistenstreit zur Zeit des Epiphanius, der t. 4 endlich von dem Dreicapitelstreit, und der fünften allgemeinen Synode.

seine Widerlegung der Gnostiker verführt, deren abstracten Systemen er ebenfalls ein abstractes System gegenüber stellen wollte. Seine Irrthümer waren:

1) Die Beantwortung der Frage: Wie ist das Böse in dieser Welt zu erklären? Hier machte er sich darin eines Irrthums schuldig, daß er glaubte, daß, wenn die Frage in eine andere Welt hinübergespielt würde, sie für unsre Welt gelöst wäre.[1])

2) Sein Begriff von der Gerechtigkeit Gottes. Er hält zwar diesen Begriff fest, nimmt aber eine strafende Gerechtigkeit nur insoferne an, als sie zur Heiligkeit hinleite. Alle Züchtigung müsse zur Besserung führen.

3) Die Lehre von der Freiheit[2]) erklärte er ebenfalls in mancher Hinsicht falsch.

Er wurde zu seinen Irrthümern nicht durch Schriftstellen verführt, sondern er hatte zuerst den Irrthum, und dann suchte er eine Bibelstelle dafür auf. Er sagt z. B.: Wenn wir die Lehren des Alten Testaments betrachten, so finden wir, daß die Welt etwas über 4000 Jahre stehe. Dieß gilt aber nur für diese Welt; die Welt aber ist fast ewig.[3]) Wir müssen zwar annehmen, daß Gott vor der Welt war; aber es war in ihm eine Nothwendigkeit, die Welt zu schaffen. Gott ist nämlich allmächtig, aber wie kann er seine Allmacht ausüben, wenn er kein Objekt setzt? Gott ist Herr, wie kann er es aber sein, wenn er nichts beherrscht? Gott ist gütig; wie kann er es sein, wenn er seine Güte nicht nach Außen offenbart? Deßwegen hat er außer sich Geschöpfe gesetzt, um sie glücklich zu machen. Es gab also schon unzählige Welten, und wird sie auch nach dieser geben. Als Gott zuerst schuf, schuf er die zahllosen Geister; diese sammt und sonders sind einander gleich und gleichzeitig geschaffen worden: gleichzeitig; denn welche Wesen Gott machen wollte und konnte, diese brachte er auf einmal hervor. Allen theilte er seine Güte in gleichem Maaße mit. Sie sind Alle gleich geschaffen worden; denn bei Gott ist kein

---

[1]) Vincenti (t. 2, cap. 16—20) sucht zu zeigen, daß Origenes die Präexistenz der Seelen geläugnet habe.

[2]) Al. Vincenzi, t. 2. cap. 29—30.

[3]) Vincenzi, t. 2. cap. 21.

Ansehen der Person. Man sieht auch nicht, warum er ein Wesen vor dem andern auszeichnen sollte. Das Charakteristische von Allen aber ist, daß sie frei sind, und deßwegen veränderlich und mangelhaft. Nur die Trinität ist unveränderlich; denn sie ist substantialiter gut. Alle andern Wesen aber, weil sie nicht wesenhaft gut sind, sind veränderlich. Ein großer Theil davon wurde daher ungehorsam und verfiel dadurch in Sünde, die nichts ist als freiwilliger Ungehorsam gegen Gott. Jetzt wurden die Geister einander ungleich; die reinen sind die Engel, die ihnen entgegengesetzten sind die Dämonen; zwischen beiden stehen die Menschen und die Gestirne. Für alle gefallenen Geister ist die Materie von Gott geschaffen worden. Alle Gestirne sind bewohnt, und in jedem derselben wohnt ein gefallener Geist.[1] Die Menschen aber wurden in Leiber gesteckt. Der gefallene *Νοῦς* wird zur *ψυχή*; diese erhebt sich durch reine Gesinnungen wieder zum *Νοῦς*. Da aber Gott einem Jeden den rechten Platz anwies, entstand die Ordnung des Universums, welches dazu dient, daß jedes Wesen wieder zu Gott zurückkehrt.

Von Gott kann das Böse nicht kommen; von ihm geht nur Gutes aus. Betrachten wir nun die Menschen selbst. Es gibt darunter ganz dumme, andere dagegen sind scharfsinnig und geistig. Viele verstehen es gar nicht, wenn man von Gott redet; Andere jubeln, wenn sie von ihm hören. Woher dieser Unterschied? Nur aus der Eigenthümlichkeit und aus dem Maße des Falles. Je mehr einer gesündigt, desto umdunkelter ist sein Geist; je weniger er gesündigt, desto lichter ist es in ihm. Und so läßt sich das Böse am Besten erklären. — Andere werden unter den Scythen, Andere unter den Christen geboren. Welche Schuld oder welches Recht haben sie dazu? Sie müssen also schon vorher existirt haben. — Wenn einst alle Seelen Geister geworden sind, d. h. wenn sie zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückgekehrt sind, dann ist das Weltende. Auch dem Satan kann nicht abgesprochen werden, daß er sich nicht mehr bekehre. Wenigstens hat er die Freiheit dazu, und Gottes Güte scheint auch mit der Strafe nichts Anderes zu bezwecken, als seine Besserung.[2] Christus ist das Opfer für die

[1] Dagegen vergl. Vincenzi, t. II. cap. 4—7, n. cap. 5: Censura adversus Huetium circa Origenis doctrinam de natura angelorum.

[2] Dagegen beweist Vincenzi (II. 16. p. 208—224), daß Origenes die

ganze Welt geworden, und also eben auch für die Dämonen, so daß auch sie selig werden können.[1]) Ist dann die ἀποκατάςασις τῶν πάντων da, so hört doch die Freiheit nicht auf; die Geister können wieder fallen, und es beginnt dann eine neue Weltschöpfung und so geht es fort in Ewigkeit.

Ueber die Auferstehung widerspricht sich Origenes; er konnte natürlich keine Auferstehung lehren. Der Geist ist nach ihm ja ohne Körper gewesen, und er hat diesen erst nach dem Falle erhalten. Die Genesis legte Origenes allegorisch aus. Der Leib gehört dem Geiste nicht; warum sollte er also in Ewigkeit bei ihm bleiben? Aber an andern (nicht verfälschten) Stellen vertheidigt Origenes auf das entschiedenste die Auferstehung der Leiber, während er sie an andern (verfälschten) unbedingt verwirft. Dann sagte

---

Präexistenz der Seelen geleugnet habe; der Irrthum wäre aus falscher Uebersetzung und Auffassung seiner Worte entstanden, indem u. a. sehr oft das, was er hypothetisch oder aus dem Standpunkte der Gegner sagt, für seine eigene Meinung ausgegeben wird. In mehr als fünfzig Stellen spricht Origenes die Endlosigkeit der Strafen des Teufels und der Verdammten aus, und das Adjectiv αἰώνιος kann nach seinen klaren Aussprüchen und den von ihm gebrauchten paraphrastischen Ausdrücken nur im strengen Sinne des Ewigen gedeutet werden (t. I. p. 67—112). Aber er lehrte eine Art von restitutio, ἀποκατάςασις, der Sünder, wie sie von den alten Kirchenlehrern allgemein angenommen wird. Die Leiber der (auferstandenen) Bösen werden in ihrer Integrität wieder hergestellt; sie werden auferstehen in vollendetem Alter, ohne alle Verkürzung der Glieder, ohne alle Gebrechen und ohne die Corruption, welche der Irrthum oder die Schwäche der Natur herbeigeführt hat; denn der Apostel sagt: mortui (alle Todten) resurgent incorrupti (Thomas Aquinas, Summ. contra gentiles. 4. cap. 89).

[1]) Auch gegen diese Anklage hat Vincenzi den Origenes mit Glück in Schutz genommen. Z. B. in der Stelle de principiis I. 8—3 steht wohl richtig in der Uebersetzung des Rufinus: ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni, während die Worte bei Hieronymus: diabolum non incapacem esse virtutis (epist. ad Avitum, Origeniana apud Huetium l. II. quaest. 5, num. 11, 12, 13, 14) gegen den Zusammenhang der Worte des Origenes sind, der sagt: Secundum nos ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni; non tamen idcirco quia potuit recipere bonum, etiam voluit, vel virtuti operam dedit. Daß sodann Origenes einen ewigen Kreislauf der Dinge gar nicht annehmen könne, geht schon daraus hervor, daß ihm seine Gegner eine Wiederherstellung aller Dinge zuschreiben. Ohne es zu ahnen, haben sie widersprechende Lehren ihm zugeschrieben.

er auch: Er widersetze sich nur der unwahren Auffassungsweise. In der Seele liege der Keim zu einem pneumatischen Leibe; dieser Keim werde am jüngsten Gerichte aufgehen, und so werden jene pneumatischen Leiber entstehen. In seiner Schrift adversus Celsum treten seine Irrthümer weniger hervor, wie dieß in allen seinen letzten Schriften der Fall ist. Er sagt auch stets, daß, wenn eine seiner Lehren von der Kirche verworfen werde, er sie auch als falsch anerkennen wolle. Er habe nur forschen wollen.

Schon bei seinem Leben fand er viele Gegner, und von allen Bischöfen, außer denen von Palästina und Achaja, die ihn persönlich kannten, wurde er ausgeschlossen.[1]) Der heilige Methodius war sein bedeutendster Gegner in dieser Periode. Aber erst nach seinem Tode wurden seine Lehren weiter beleuchtet, besonders da große Streitigkeiten wegen derselben entstanden, die bis in's achte Jahrhundert fortdauerten. — Origenes leistete aber ungeachtet seiner Verirrungen der Kirche den größten Nutzen. Hieronymus sagt: seine Tugenden müssen wir anstaunen; deßwegen wurde er auch wieder am Ende seines Lebens in die Kirche aufgenommen.

§. 9. Entstehung und Fortbildung einer katholisch-christlichen Wissenschaft.[2])

Die Christen bieten uns in ihrer ersten Zeit das Bild eines unwissenschaftlichen Volkes dar. Die bisherige Philosophie konnten die Christen unmöglich als nothwendig für sie ansehen. In jeder Hinsicht hatte sie sich das Problem zu lösen gesetzt: Ob ein Gott sei und wer er sei? worin das Wesen und die Bestimmung des Menschen bestehe? u. s. w. konnte aber keine genügenden Antworten darüber geben. Viele Philosophen verzweifelten an der Lösung desselben; Andere theilten das Unsinnigste darüber mit. Allein jetzt war Christus erschienen, und was die Menschen früher kaum zu hoffen wagten, das gab er ihnen zum Geschenke. Es mußte daher die Frage entstehen:

---

[1]) D. h. sie nahmen das Ausschließungsdekret der Synode von Alexandrien gegen ihn an.

[2]) Möhler: Die Einheit der Kirche. — Joh. Kuhn: Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. Tüb. Theol. Q.-Schrift. 1839. S. 382—503. — Kuhn: Princip und Methode der speculativen Theologie. J. 1841. S. 1—80.

Wozu jene Wissenschaft? das Wichtigste war ihnen ja, das von Christus Gesagte ihnen anzueignen. Zudem lehrte das Evangelium, daß der Glaube kein Naturprodukt sei, sondern daß der Mensch durch ihn über seine Natur erhoben werde. Die heilige Schrift lehrt an vielen Stellen, daß der Glaube eine Hervorbringung der göttlichen Gnade sei. So Paulus 1 Cor. 2, 4—5: „Und meine Rede und Predigt bestand nicht in künstlich überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft (d. h. in Beweisen, die der heilige Geist gewährt und in Wundern), damit euer Glaube sich nicht auf Menschenweisheit, sondern auf die Kraft Gottes gründe." V. 12: „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt wurde." So war denn alle menschliche Weisheit nicht einmal als Mittel angesehen, zum Glauben zu gelangen.

Zudem mußte aber auch alles Fremdartige vom Christenthum abgehalten werden, und man mußte darauf sehen, daß diesem nichts beigemischt werde, und es stets rein und lauter bleibe. So gaben sich denn die Apostel, und namentlich Paulus, alle Mühe, den Christen zu empfehlen, ja nichts Anderes in sich aufzunehmen, als was durch das Evangelium gelehrt wird. Paulus suchte besonders zu zeigen, daß aus der Offenbarung alle höhern Bedürfnisse erfüllt werden könnten, und daß daher gar nichts Anderes zur Seligkeit des menschlichen Geistes nöthig sei. Besonders thut er dieß Coloss. 2, 8—9: „Sehet zu, daß Euch Niemand verführe durch Philosophie und leeren Betrug nach hergebrachter Menschenlehre, nach den Anfangsgründen der Welt, und nicht nach Christo. Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig." D. h. in dem, was Christus uns mitgetheilt hat, ist Alles enthalten, was der menschliche Geist in seiner Richtung zu Gott bedarf. Deßwegen sagt er weiter unten: „Habet acht, daß euch Niemand als Raub der Philosophie fortführe" ꝛc. — Er sagt: In Christus ist Gott Mensch geworden, und seine Lehren übertreffen Alles, was je der Mensch hervorgebracht hat. Was vor Christus da war, war bloß Produkt einer ungebildeten Welt. Das Christenthum richtet Alles, und es selbst kann von nichts gerichtet werden. Wenn wir daher in der Apost.-Gesch. 19, 19 lesen, daß die Christen die heidnischen Bücher verbrannten, so kann uns dieß nicht

befremden. Diese Stelle wurde schon überaus giftig interpretirt, und man hat daraus den Schluß gezogen, daß das Christenthum aller Wissenschaft entgegen wäre. Anderseits hat man sich alle Mühe gegeben, jene Bücher für Zauberbücher zu erklären. Aber das Wahrscheinliche ist, daß wohl nicht so viele Zauberbücher in den Händen der Christen in Ephesus gewesen sein können. Dann heißt es auch in den apostolischen Constitutionen (1, 6): Aller heidnischen Bücher enthalte dich. Was fehlt dir im Gesetze Gottes, daß du nach heidnischen Fabeln verlangst? Verlangst du Geschichte, so hast du die Bücher der Könige; wünschest du Gesänge, so hast du die Psalmen x. Dieß scheint ein unwidersprechlicher Beweis zu sein, daß jene Bücher nicht bloß Zauberbücher waren. Aber wegen dieser Stelle darf man wohl die ersten Christen nicht tadeln. Denn welche Gefahren hatte nicht die junge Kirche den heidnischen Gelehrten gegenüber? Man würde mit diesem Tadel nur an den Tag legen, daß man für die Gefahr ganz gleichgiltig ist, in der so viele einzelne Christen schwebten, die nicht stark genug waren, diesen heidnischen Reizen zu widerstehen; und man darf auch unsere Zeit keineswegs mit jener vergleichen.

Wie groß die Gefahr der Christen gewesen, dafür ist uns Origenes Beweis. Er sagt (hom. in Ezechiel. 2, 3): Mir selbst hat der Teufel sehr oft Schlingen gelegt, um durch meinen Fall Schande über die ganze Kirche zu bringen. In einem Briefe an seinen Schüler Gregorius Thaumaturgus spricht er sich ebenso aus. Als aber die Kirche recht festen Grund in den Gemüthern gefaßt hatte, und alle einzelnen Kirchen zu einem festen Verbande gelangt waren, da nahm die Gefahr ab, und man fing jetzt wieder das Studium der alten griechischen Wissenschaft an. Das Christenthum wurde von den Heiden angegriffen; aber dadurch wurde man gezwungen, den Heiden zu zeigen, welche Bewandtniß es mit dem Götzendienste und dem Christenthume habe.

Der christliche Philosoph Aristides[1]) war der erste, der aus der griechischen Philosophie den Beweis lieferte, daß der Monotheismus das Ursprüngliche war, und der Götzendienst erst später entstand.

---

[1]) Euseb. 4, 3. — Hieron. de vir. ill. c. 20. — Ep. 70 ad Magnum. — Möhler's Patrologie. S. 310.

Justin machte aufmerksam, daß die christliche Zeit und die vorchristliche Zeit nicht schlechterdings einander entgegengesetzt seien. Denn jeder Mensch ist das Bild des Logos. Durch die Erbsünde sei dieses Bild in dem Menschen nie völlig vertilgt worden, sondern es habe sich stets auch im Heidenthum erhalten, und neben dem Schlimmen sei auch Gutes in den Schriften der Heiden niedergelegt. — Die Sekte der Gnostiker behauptete sodann, daß vor Christus der wahre Gott durchaus unbekannt gewesen, und daß der Gott des Mosaismus nur ein beschränktes Wesen sei.

Von dieser Zeit an wurden die Katholiken noch aufmerksamer; sie hoben das Bessere der heidnischen Welt noch mehr hervor, wie es alle Apologeten gegenüber den Ketzern thaten. Dazu war eine allseitige Gelehrsamkeit und scharfe Dialektik nöthig; da zeigte sich der Werth der Gelehrsamkeit in der Kirche, und ein Grund zu dem großen katholischen Lehrgebäude wurde gelegt.

Aber immer noch erhielt sich ein Gegensatz zwischen den christlichen und heidnischen Gelehrten. Manche Christen waren zwar geneigt, in dem Lobe und dem Studium der heidnischen Schriftsteller zu weit zu gehen; aber die Kirche hielt sie in Schranken. Besonders Clemens von Alexandrien machte es sich zur Aufgabe, diese Gegenstände zu erörtern, und that es im ersten bis dritten Buche seiner „Stromaten" (1, 7; 4, 21; 7, 10).[1]) Er setzte sich die doppelte

[1]) *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας.* — *Ὁ Παιδαγωγός*, libri 3. — *Στρώματα*, l. 8. — *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* verloren u. a. 8 Bücher *ὑποτυπώσεις*. Euseb. 6, 13—14. — Hieron. de vir. ill. 38. — Op. ed. de Potter: Oxon. 1715, 2 tom. fol. Venet. 1757. — Ap. Migne Patrol. gr. t. 8—9. — P. Hofstede de Groot: De Clemente Alexandrino philosopho christiano. Groning. 1826. — A. F. Daehne: De *γνώσει* Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Lips. 1831. — J. Kuhn in den angef. 2 Abhandl. — Chr. Fr. Kling: Bedeutung des Clemens Alex. für die Entstehung der christl. Theologie. Studien und Kritiken. 1841. S. 857 flg. — Hösling; Des Clem. v. Alex. Lehre v. Opfer, 1843. — H. J. Reinkens: De Clemente presbytero Alexandrino, homine, scriptore, theologo, philosopho. Vratisl. 1851. — Herm. Reuter: Clementis Al. theologiae moralis capitum select. particulae. Berol. 1853. — H. Laemmer: Clementis Alex. de *λόγῳ* doctina. Lips. 1855. — J. Cognat: Clément d'Alexandrie sa doctrine et sa polémique. Par. 1859 (ouvr. couronné).

Aufgabe, 1) zu zeigen, daß das Studium der heidnischen Gelehrsamkeit nützlich sei, 2) darzuthun, daß es eine katholische Religionswissenschaft geben könne und müsse. Ueber den ersten Punkt sagt er: auch die heidnische Philosophie sei mittelbar ein Geschenk Gottes, und es heiße die göttliche Vorsehung leugnen, wenn man sagen wollte, Gott habe sich nur der Juden angenommen. Was für diese das Gesetz, das sei für jene die Philosophie. Auch die Griechen sollten auf Christus vorbereitet werden, und dieß sei durch die griechische Weisheit geschehen. Die Griechen seien dadurch zu der Einsicht gekommen, daß sie durch sich die Wahrheit nicht finden könnten, sondern daß Gott sie lehren müsse. Das Studium der griechischen Weisen, sagt er ferner, schärft und bewaffnet den Geist, so daß man dadurch ein tüchtiger Streiter für die Kirche werden könne. Wer von der Unzulänglichkeit der Philosophie nichts weiß, der kann davon auch nicht sprechen. Dann sagt er aber auch: Der Glaube, der durch menschliche Weisheit zerstört werden könne, sei gar kein Glaube, und verdiene es nicht, ein Glaube zu werden. Aber hier verwechselt Clemens den objectiven Glauben der Kirche mit dem subjectiven der Einzelnen. Die Kirche kann nie irren, wohl aber der Einzelne. Es kam vor Allem darauf an, hierin die richtigen Begriffe aufzustellen und zu vertheidigen. Die Heiden hielten den christlichen Glauben für ein willkührliches Aufnehmen und Festhalten von historischen Sachen und Einfällen von göttlichen Dingen. — Da die Christen immer vom Glauben sprachen, verlachten sie dieselben. Die Gnostiker dagegen trieben die vorhandenen Verirrungen vom Glauben auf die Spitze, und da dieß auch der Kirche Gefahr drohte, so mußte man denselben Schranken setzen. Sie nahmen vom Glauben ungefähr denselben Begriff an, welchen Plato von εἰκασία und πίςις annahm. Plato bezog sie auf die Erscheinungswelt, auf das Endliche und Wandelbare, das immer wird und niemals ist, im Gegensatze von dem, was durch wahrhaftes Erkennen erworben wird. Die Gnostiker wandten dieses auf den christlichen Glauben an. Die Geschichte Christi erklärten sie für die Erscheinungswelt, das μὴ ὄν, was nur ein vergängliches Bild der Idee ist. Die Katholiken stehen, wie sie meinten, auf dem Standpunkt des Glaubens, sie aber seien zu der Idee vorgedrungen, die sich im Leben des Herrn und seiner Lehre

abspiegle. Darum behaupteten sie auch, daß die in ihnen selbst liegenden ewigen Ideen das eigentliche Maaß für die Bemessung des Lebens des Herrn seien. Der Glaube sei Sache der Psychiker, das Wissen aber der Pneumatiker.

Dagegen sagt Clemens von Alexandrien:

1) Der Sohn ist in Christo Mensch geworden. Wie er wahrhaft Mensch geworden, so ist die göttliche Lehre darum auch die menschliche, und die menschliche die göttliche (cohort. ad gent. cap. 7—10. Paedag. 1, 2. — 3, 1).

2) Der Glaube stützt sich auf die Auctorität des Gottessohnes. Wer ist wohl so ruchlos, daß er Beweise von Gott, wie von einem Menschen verlangte (Stromat. 5, 1)?

3) Die Auctorität Christi vertritt die Eine katholische Kirche, so daß ihr Glaube und ihre Auctorität dasselbe ist (Strom. 2, 11—12; 7, 15—18).

4) Dieser Glaube ist die ewige Grundlage alles religiösen Erkennens; denn als den Grund unserer Lehre haben wir den Herrn, der aus sich glaubwürdig ist. Er ist daher unsere Richtschnur in allen Forschungen (Strom. 2, 4, 11. — 7, 10, 16). — Clemens nennt daher den Glauben auch den Herrn der Philosophie, und da er ihn zugleich die vom Himmel herabgekommene Weisheit nennt, so sagt er: Die Weisheit ist die Herrin der Liebe zur Weisheit.

5) Die Wissenschaft des Glaubens entsteht durch das Nachdenken über den Glauben, und hat denselben ebenso zu ihrer Voraussetzung, als er ihr bleibendes und unantastbares Fundament ist. Der Glaube ist daher auch das Criterium der Wissenschaft (Strom. 2, 2—4).

6) Die wahre Gnosis oder die Gnosis nach dem kirchlichen Canon ist daher nichts Anderes, als der sich seiner Gründe und des innern Zusammenhanges seiner Theile bewußte Glaube (Strom. 7, 10). Das religiöse Wissen und der Glaube ist seiner Natur nach gleich, und der Glaube hat in sich die Sollicitation der Wissenschaft (2, 6).

7) Subjectives Glauben ist ein Festhalten des Unsichtbaren, eine Vereinigung des Geistes mit dem Gegenstande des Glaubens (Strom. 2, 2—4. — 5, 1). Da der Mensch wesentlich frei ist, so ist der Glaube auch wesentlich ein Act des Gehorsams gegen Gott (5, 13. — 7, 5). Alle Demonstrationen sind nie eine Ursache des Glaubens;

sie können ihn nur auseinandersetzen; denn er ist ein Act des Willens. — Von da aus untersucht er: Wie der Glaube ein Act des Gehorsams ist, so ist das Sittliche ein wesentlicher Theil des Glaubens. Der Glaube ohne Werke ist todt.

Dieselben Grundsätze hat auch Origenes. Vor Clemens schon hatte Irenäus (1, 10) dieselben Grundsätze wenigstens angedeutet, und schrieb darüber noch das verlorne Werk: περὶ ἐπιςήμης. Origenes sagt in seiner Vorrede zu der Schrift περὶ ἀρχῶν (nr 2—3): Da es Einige gibt, die ohne Christus die Wahrheit zu wissen vorgeben, aber davon nichts oder wenig wissen, so sehen wir uns genöthigt, uns an Christus zu wenden. Aber selbst Viele, die sich Christen nennen, haben sich von der Wahrheit getrennt. Es bleibt aber fest, daß nichts wahr sei, als was durch die Tradition zu uns gekommen ist. Dieß ist die Grundlage, nach welcher die Gnosis zu richten ist (cf. adv. Cels. 6, 13. 7, 16).

Clemens und Origenes gehörten zu denjenigen, welche aus allen Kräften in die Wissenschaft eindrangen; sie nahmen aber nicht nur dem Glauben seine Würde nicht, sondern erkannten diese vollkommen an. Clemens z. B. sagt (cohort. ad gent. c. 10): Da das Wort vom Himmel herab zu uns kam, so bedürfen wir die menschliche Weisheit nicht mehr. Athen, Rom und Jonien brauchen wir nicht mehr zu besuchen. Laßt uns Ihn als Lehrmeister nehmen, die ganze Welt ist durch Ihn Athen und Jonien geworden. Und Strom. 1, 20 sagt er: Unsere Weisheit ist durch die Erhabenheit der Erkenntniß und der Ueberzeugung über die griechische weit erhaben; denn wir sind von Gott unterrichtet.

Hieher gehört noch die Erörterung der Frage: Ist dem Glauben, den jeder Erwachsene schon aus dem Heidenthum herübergebracht hat, schon eine Offenbarung zu Grunde gelegen? Hierüber gibt es verschiedene Aeußerungen. Wir haben zwei Klassen von Kirchenlehrern zu unterscheiden, die, welche gegen die Gnostiker kämpften, und welche nicht direct in diesen Kampf eintraten. Da die Gnostiker behaupteten, vor Christus habe es gar keine Erkenntniß gegeben: so behaupteten Irenäus und Tertullian dem gegenüber, daß es eine allgemeine Vernunft-Erkenntniß von Gott gebe (Iren. 2, 9; Tertull. adv. Marcion). Tertullian sagt (1, 9—10): Beharrlich werde ich

behaupten, daß der wahre Gott nie unbekannt war, und sein Dasein nie bezweifelt werden konnte. — Namentlich die alexandrinischen Kirchenväter behaupten, daß auch die Gotteserkenntniß, die man unter den Heiden treffe, von einer Uroffenbarung abzuleiten sei, die nur verdunkelt wurde (Clemens Strom. 6, 7): „Ich führe dich zum Ursprung der Menschen und frage dich: Wer hat sie belehrt? Kein Mensch, kein Engel, denn auch Engel wurden belehrt. Es gibt nur Einen ungebornen Sohn Gottes; ihn heißen die Propheten die Weisheit, und Er war ihr Lehrer." Daher behauptet Clemens stets, daß Alles, was man bei den griechischen Philosophen Wahres finde, aus dieser Uroffenbarung stamme (Strom. 1, 19. 2, 15. 3, 18. — Orig. adv. Cels. 6, 3. 7, 42), und nennt deßwegen Plato einen Dieb, der aus der hebräischen Weisheit geschöpft, ohne es zu gestehen. „Wir können beweisen, daß die menschliche Natur Gott aus sich selbst nicht finden kann, wenn es ihr nicht derjenige selbst zeigt, der sie erschuf" (die Gnostiker nämlich behaupteten, daß die Natur nicht das Werk Gottes sei, und sie betrachteten den Menschen nicht als seiner Natur nach von Gott geschaffen). Den Heiden gegenüber hatten die Väter zu beweisen, daß die Vernunft schwach sei; den Gnostikern gegenüber aber, daß sie, wenn sie auch schwach, doch da sei, und daß durch sie Gott erkannt werden könne.

Clemens von Alexandrien, der das größte Verdienst in der Bestimmung der katholischen Gnosis sich erworben hatte, wagte es nicht, ein System mitzutheilen. Er zeigte nur, was geleistet werden sollte. Origenes aber leistete es auch. Nach Origenes finden wir nur noch den Theognostus, der in seinen Hypotyposen eine katholische Gnosis aufstellte; sein Werk aber ist verloren gegangen.

§. 10. Bildungs-Anstalten und gelehrte Schulen.

Der schnellen Ausbildung der katholischen Wissenschaft stand in dieser Periode sehr viel entgegen. Die Eltern mußten ihre Kinder in die öffentlichen Schulen schicken, die in allen bedeutenden Städten sich befanden, und theils städtische; theils kaiserliche Schulen waren. In diese Schulen mußten aber christliche Eltern Bedenken tragen, ihre Kinder zu schicken, weil der ganze Unterricht nach heidnischen Grundsätzen ertheilt wurde. Der heidnische Unterricht war durchaus

politisch-religiös. In allen Schulen wurden die Klassiker gelesen und erklärt, und darin bestand der Unterricht. Aber ebendarum waren die Christen davon ausgeschlossen, weil zu fürchten war, daß dadurch in den jugendlichen Seelen die Keime des Christenthums vertilgt würden. Als das Christenthum sich mehr verbreitete, da machten es sich die heidnischen Lehrer zur Aufgabe, die Christen zu bestreiten und lächerlich zu machen. So sagt Areobius. — Die Christen wollten das Eine Nothwendige, das Christenthum, und vernachlässigten deßwegen den wissenschaftlichen Unterricht.

Daher finden wir, daß, da schon die untere Basis fehlte, die höheren Wissenschaften nicht recht betrieben werden konnten. Daher sind auch, wie Tertullian, Minucius Felix, Cyprian, und Arnobius, alle christlichen Lehrer dieser Periode früher Heiden gewesen. Ja wir finden in der lateinischen Kirche fast keinen Einzigen, der, in der Kirche geboren, später Lehrer wurde. So ist es auch in der griechischen Kirche.

Aber allmälig schlossen sich an den Orten, wo die größten Gemeinden waren, denselben auch christliche Schulen an, wie in Alexandrien. Diese Stadt war seit lange ein Hauptsitz heidnischer Wissenschaft. Hier war von Ptolemäus Lagi das Museum gestiftet worden, wo alle Wissenschaften gelehrt wurden, und wo die Professoren zusammenlebten. Tiberius Claudius hatte dasselbe noch mehr bereichert. Hier also sammelten sich die gelehrtesten Heiden, und die Kirche hatte hier ihren schwersten Stand. Aber deßwegen bestrebte man sich hier auch am meisten, ihnen gleich zu kommen. Es wurden auch von den Christen hier die Wissenschaften gelehrt, und öffentlicher gelehrter Unterricht ertheilt. Denn man wollte die christlichen Jünglinge von dem Heidenthume ferne halten, und es wurde neben dem Katecheten-Unterricht auch wissenschaftlicher Unterricht ertheilt. Diese Schule war keine bloße Katechetenschule für gelehrte Christen, sondern sie vereinigte Beides in sich. Die Zeit der Entstehung derselben ist nicht bekannt. Folgende Vorsteher der Schule werden von Eusebius genannt:

1) Athenagoras; jedoch wissen wir dieß nur aus der Kirchengeschichte des Philippus (von Side, der wenig zuverlässig ist). 2) Pantänus, früher Stoiker. 3) Clemens von Alexandrien. 4) Ori-

genes. 5) Heraclas, sein Schüler. 6) Dionysius der Große; 7) dann wahrscheinlich Pierius.[1] 8) Petrus der Martyrer.[2]

Die Lehrfächer waren: a) die heilige Schrift, welche förmlich erklärt wurde. Pantänus, sagt Hieronymus (de vir. ill., cap. 36), sei ein guter Schriftausleger gewesen. Dann b) Rhetorik, c) Dialectik, d) Geschichte der Philosophie, e) Geometrie, f) Astronomie, g) Ausführliche Erklärung der Glaubens- und Sittenlehre.

Diese Schule brachte für die Christen die größten Vortheile. Eine Menge Heiliger und Martyrer ging daraus hervor. Zur Zeit der Verfolgung war dieselbe oft von Soldaten umstellt, um die Christen davon abzuschrecken; viele wurden herausgerissen und gemartert. Auch wurde sie so berühmt, daß die Heiden den heiligen Anatolius ersuchten, Nachfolger des Aristoteles zu werden.

Außerdem sind noch die Schulen zu Cäsarea und Antiochien berühmt. Origenes wurde während seiner Excommunication von den Bischöfen Palästina's beschützt, und sie ersuchten ihn, in Cäsarea eine

---

[1]) Phot. cod. 119. — Pierius hieß der jüngere Origenes; er hatte das Lehramt von c. 264—282; ihm folgte Theognostus um 282 (Philipp. Sidetes, Fragm. histor). Phot. cod. 106, ein Schüler des Origenes, Verf. der ὑποτυπώσεις in 7 Büchern (Gregor. Nyss. ctr. Eunom. l. III). — Athanas. de decret. Nic. syn. c. 25. — Ep. 4 ad Serapion. (Fragmenta Theog. apud Gallandi, III. p. 662—669).

[2]) Ueber ihn cf. Reischl: „Die letzten Meister der christl. Schule zu Alexandrien", in Hildesh. Theol. Monatschrift. 1851. S. 293—302. — Reischl nimmt folgende Ordnung an: 1) Pantänus. 2) Clemens. 3) Origenes. 4) Heraclas. 5) Dionysius. 6) Pierius. 7) Achillas. 8) Theognostus. 9) Serapion. 10) Petrus Martyr. (Gallandi t. IV. p. 91. — Routh: Reliquiae sacrae. 1 ed. III. p. 319—374). 11) Makarius der Städter; vor ihm besteht eine Lücke in der Reihenfolge von c. 310—320. — Nach Theodoret, H. eccl. I, 1, hält man den Arius für den Nachfolger des Petrus und Vorgänger des Makarius. (Die Fragmente des Makarius ap. Gallandi IV. p. 237—256.) 12) Endlich Didymus, der Blinde. (Rhodon?) — Cf. Guericke: De schola, quae Alexandriae floruit catechetica, P. I—II. Halle 1824—25. — C. F. G. Hasselbach: De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, P. I. Stett. 1826. — Jules Simon: Histoire d'école d'Alexandrie. Par. 1844—45, 2 vol. (cf. Assemani, Bibl. Orient. III. 2. p. 921.) — Matter: Essai historique sur l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 2 t. — 2 édit. Par. 1840—48, 3 vol. — Histoire critique de l'école d'Alexandrie, par Et. Vacherot. Par. 1846—51. 3 vol.

Schule zu stiften. Der Martyrer Pamphilus brachte sie später wieder in Flor. — In Antiochien waren, so weit uns bekannt ist, der heilige Babylas, der während der decianischen Verfolgung Martyrer wurde, dann Lucian, der früher dem Paul von Samosata angehangen, sich aber später bekehrte, Vorsteher.[1])

Ueber die Schule von Rom wissen wir nicht viel. Schon Justin gründete sie, Tatian setzte sie fort, welcher nach wenigen Jahren Rom verließ, und den Gnostikern zufiel.

---

[1]) Heinr. Kihn: Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen. Ingolstadt 1866, unterscheidet drei Perioden dieser Schule, von Lucian bis Diodor (von Tarsus), von Diodor bis Nestorius, von Nestorius bis zur Verpflanzung der Schule nach Edessa, mit einer Vorstufe von Theophilus bis Lucian (J. 168—290). — Ph. Hergenröther: Die Antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete. Würzb. 1866. (F. Muenter: Commentatio de schola Antiochena. Hafn. 1811.) — Matter: l'Ecole d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines, 2 éd. entiérement refondue. Par. 1840—48. 3 t.)

Viertes Kapitel.

Die Verfassung der Kirche.

§. 1. Die Einsetzung der Bischöfe.

Ein wichtiger Punkt derselben ist die Einsetzung der Bischöfe. Es entsteht nämlich die Frage, ob von den Aposteln in den von ihnen gestifteten Kirchen Einer zum Haupte der ganzen Kirche erwählt wurde, oder ob die Apostel einer Mehrzahl von Presbytern das Kirchenwesen übertrugen. Bis auf die neueste Zeit wurde diese Frage so beantwortet, als hätten die Apostel nicht Einen, sondern Mehrere als Vorsteher der Kirche eingesetzt. Wenn wir aber die Geschichte zu Rathe ziehen, so können wir nur sagen, daß von den Aposteln Episcopi singulares eingesetzt worden seien, d. h. daß sie Einen bei einer von ihnen gegründeten Kirche als ihren Nachfolger allen Uebrigen vorsetzten, und diese ihm unterordneten.

Schon in der heiligen Schrift finden wir den Beweis davon an Titus und Timotheus. In der That finden wir, daß Beide die Regierung der Kirche führen. In der geheimen Offenbarung erhält der Apostel Johannes den Auftrag, daß er das, was ihm geoffenbart wurde, sieben Kirchen verkündigen solle; daß er den Engeln dieser Kirchen dieses oder jenes zu schreiben habe. Diese Engel aber waren die Bischöfe der sieben Kirchen. — In allen Briefen des Apostelschülers Ignatius von Antiochien, mit Ausnahme des Briefes an die Römer, ist die Rede von Bischöfen, welche von den Priestern unterschieden werden, und welchen die Priester, die Diaconen, und das Volk untergeben und welche zugleich die Stellvertreter Christi sind (ad Philadelph. 7. Magnes. 6. Smyrn. 8).

Eusebius läßt es sich in seiner Kirchengeschichte ganz besonders

angelegen sein, die Aufeinanderfolge der Bischöfe in den Hauptkirchen aufzuzählen, was gar nicht möglich wäre, wenn nicht von Anfang an Einer als Haupt dagewesen wäre. Er gibt genau den von den Aposteln aufgestellten ersten Bischof an, und dann seine Nachfolger (h. e. 2, 24. 3, 11, 14, 15. 4, 1, 19, 20. 5, 6).

Ein überaus wichtiges Moment aber liegt in der Art und Weise, wie die Reihenfolge der Bischöfe mit dem Traditionsbeweis der Väter verknüpft ist. Nicht bloß unbestimmt wurde den Häretikern entgegengesetzt, daß die Tradition zu entscheiden habe, sondern immer die Tradition auf die Bischöfe bezogen und diese als die Träger derselben bezeichnet. Ja eines ist vom andern gar nicht zu trennen. Irenäus (4, 26—2) sagt: Daher muß man den Bischöfen der Kirchen gehorchen, welche Nachfolger von den Aposteln her haben. Denn mit der Nachfolge im Apostelamte haben sie auch das Siegel der Wahrheit erhalten. Diejenigen sind zu meiden, welche von dieser Succession abweichen (3, 2—4. 5, 20. Tertull. de praescript. hæf. c. 32). Wenn sich auch einige von ihnen (den Häretikern) in das apostolische Zeitalter eindrängen wollen, so werden wir sagen, sie sollen die Reihe ihrer Bischöfe angeben, so daß Einer von ihnen einen Apostel zum Vorgänger hatte; denn so weiß z. B. die römische Kirche noch, daß Petrus den [1]) Clemens ordinirte, die smyrnäische, daß Johannes den Polycarp weihte ꝛc.

Es muß aber auch daran erinnert werden, daß die Väter den Häretikern gegenüber nie eigentlich beweisen, daß die Bischöfe von den Aposteln als Häupter eingesetzt worden seien: sie sehen dieß als die bestimmteste Voraussetzung an, aus der nur Folgerungen gezogen werden. Sie führten z. B. im Kampfe gegen die Gnostiker den Traditionsbeweis. Diese aber entstanden schon im zweiten (und ersten) Jahrhundert, und hätten also leicht wissen können, daß die Apostel keine Bischöfe eingesetzt hatten. Aber niemals sagten sie dieses. Ja dieser Beweis hat eine unwiderlegliche Kraft. Oft ist der Name eines Bischofs das Erste und Einzige, was wir von einer Kirche wissen (bei manchen Kirchen von Spanien und Gallien, z. B. von Lyon, Marseille ꝛc.).

---

[1]) Vielmehr war Linus sein Nachfolger.

Alle Secten dieser Zeit gestehen das Vorhandensein dieser Institution (der Bischöfe). Die Gnostiker widersprachen ihr niemals, sie wollten in der Kirche bleiben, und sahen sie als die von Christus geordnete an; sie wollten nur das Höhere in der Kirche vorstellen. Da sie aus der Kirche ausgeschlossen wurden, beklagten sie sich darüber. Die übrigen Secten, wie die Antitrinitarier, betrachteten die bischöfliche Würde als etwas so Wesentliches, daß sie in Rom, sowie sie eine Kirche gründen wollten, einen Bischof einsetzten. So setzten sie auf der Stelle den Natalis als Bischof ein, der aber zurückkehrte, und mit ihm hörte die Secte auf (Eus. 5, 28). Als das Novatianische Schisma ausbrach, war man sogleich darauf bedacht, den Novatian als Bischof zu weihen; die in Afrika setzten den Maximus als Bischof ein. Die Montanisten setzten ebenfalls den katholischen Bischöfen ähnliche Häupter ein. Die Ebioniten nahmen die Verfassung der jüdischen Synagoge an. Aber in den Clementinen (§. 56 flg.) wird bereits auseinandergesetzt, daß Christus Bischöfe eingesetzt habe, und daß ohne sie die Kirche gar nicht bestehen könne. So suchten auch sie die Institution der Bischöfe zu gewinnen. Demnach war dieselbe in der ganzen alten Kirche anerkannt.

Von den Gegnern sagt die erste Classe: Der Episcopat sei durch Hab- und Herrschsucht entstanden, und ursprünglich sei eine Anzahl Presbyter da gewesen, welche die Kirche regierten; die andere Klasse aber sagte: Nicht durch Herrschsucht, sondern durch eine allmälige Entwicklung sei der Episcopat entstanden.

Nehmen wir die erste Meinung an, so müssen wir darauf hinweisen, wie die bürgerlichen Regierungsformen entstanden; und hier finden wir, daß bei verschiedenen Nationen sich auch verschiedene Regierungsformen bildeten. Bei dem Episcopate wäre es also dem Ehrgeize gelungen, überall Einheit herzustellen und zu erhalten. Dann müßten auch stets durch die neue Einführung Bewegungen in der Kirche entstanden sein. Aber nirgends finden wir davon eine Spur. Wo eine Herrschsucht sich zeigt, zeigt sich auch die Unlust der Andern, sich beherrschen zu lassen; es geht nicht so leicht, und die ganze Geschichte wüßte davon zu erzählen. Was hatte auch in der ersten Zeit der Episcopat gar so Lockendes für den Ehrgeiz? Etwa über mehrere Hundert arme Leute zu herrschen? Die bischöfliche

Würde gab damals keine Einkünfte, keine Ehre vor der Welt. Gerade die Bischöfe wurden bei den Verfolgungen zuerst ergriffen und gemartert. Ferner war eine solche Demuth vorhanden, daß sich Niemand der bischöflichen Würde gewachsen erachtete.

Nehmen wir die natürliche Entwicklung an, so geben wir zu, daß der Zufall dabei das größte Spiel hatte. Aber dann müßte die größte Mannigfaltigkeit in der Kirchenregierung entstanden sein; ja man müßte das Unnatürliche annehmen; denn es ist unbegreiflich, wie dabei eine solche Einheit zu Stande kommen konnte. Nur dadurch, daß die Institution ursprünglich ist, läßt sich dieß erklären.

Also der Episcopat ist eine Institution der Apostel, die sie auf Befehl Christi machten. Man hat dagegen besonders Stellen aus der heiligen Schrift angeführt, z. B. Ap.-G. 20, 17, wo der Apostel Paulus an die Presbyter von Ephesus eine Rede hält, in deren Verlauf er sie „episcopi" nennt, welche der heilige Geist eingesetzt, um die Kirche Gottes zu regieren, daraus, sagt man, gehe hervor, daß ursprünglich Priester und Bischof nicht verschieden gewesen, und daß auch in Ephesus mehrere Bischöfe gewesen. Ferner 1 Timoth. 3, wo Paulus dem Timotheus Vorschriften über die Eigenschaften derer gibt, die Bischöfe werden sollen, welche hier auch Presbyter genannt werden. Ebenso Tit. 1 und Brief an die Philipper 1, 1. Daraus erhelle, daß Presbyter und Bischöfe gleichbedeutend seien.

Da unsre Untersuchungen gezeigt haben, daß von den Aposteln ursprünglich einer als Haupt einer Kirche und zu ihrem Nachfolger eingesetzt wurde: so können diese Stellen nicht anders erklärt werden, als nach dem Zeugnisse der Geschichte, der Name Presbyter ist aus der jüdischen Synagogen-Verfassung herübergenommen, denn so wurden die Vorsteher der Synagogen genannt. Auch sonst werden die Vorsteher eines Staates oder einer Stadt Aelteste (Senatores) genannt. Episcopus ist, was bei den Spartanern ἔφορος, Aufseher, und ist nichts anderes, als der Ausdruck für Vorsteher. Wenn Paulus sagt: er habe die Presbyter von Ephesus nach Milet berufen, so heißt dieß nichts anderes, als die kirchlichen Vorstände, ohne genau zu unterscheiden, ob es Presbyter oder Bischöfe waren. Paulus schreibt auch an den Titus und Timotheus, sie sollten die kirchlichen Vorstände in den Städten einsetzen, ohne deßwegen zu sagen,

ob sie Bischöfe oder Presbyter einsetzen sollten. Nach und nach aber wurde dem, der unter den Vorstehern der erste war, ausschließlich der Titel Bischof zu Theil, während den übrigen der Name Presbyter blieb.[1]) In den apostolischen Zeiten dachte man am wenigsten daran, Namen zu prägen, um etwa dem Titel und Rang nichts zu vergeben. Bis in's dritte Jahrhundert hinein werden daher die Bischöfe „Presbyter" genannt, nie aber die Presbyter Bischöfe. Clemens von Rom (1 ad Corinth. 42) sagt: Die Apostel verkündigten überall auf Befehl Christi seine Lehre in Städten und Dörfern, und stellten „Episcopos et Diaconos" auf.[2]) Unter „Episcopi" werden hier wieder die Vorstände bezeichnet, Bischöfe und Priester sind darunter zu verstehen. Von Irenäus (l. 4) werden die Bischöfe Presbyter genannt. Hippolyt (adv. Noëtum, 1) erzählt, daß Noëtus von den Presbytern von Smyrna zu Rede gestellt worden sei. Es wird also auch hier der Bischof mit den Presbytern zugleich genannt. Auch Tertullian nennt die Bischöfe Presbyter, obgleich es klar ist, daß er die beiden Würden genau unterschied. Es ergiebt sich hieraus, daß der kirchliche Vorsteher abwechselnd Presbyter und Bischof genannt wurde, und es kann aus diesem Sprachgebrauch nichts gegen den Episcopat bewiesen werden. Erst nach und nach bildete sich der Sprachgebrauch. Im Briefe an die Römer und im ersten an die Corinthier werden die Vorsteher nicht Presbyteri, nicht Episcopi, sondern im Allgemeinen Diaconi genannt, da sich also noch kein bestimmter Sprachgebrauch gebildet hatte, kann man daraus auch nichts Besonderes schließen. Die biblischen Texte sind nicht aus den Worten, sondern aus der Geschichte zu erklären (denn die Sache ist überall früher, als der Name).

Man berief sich ferner auf den heiligen Hieronymus, welcher in dem Commentar zu Titus sagt: Ursprünglich sei der Priester dasselbe gewesen, wie der Bischof. Da aber Jeder, der in der Kirche taufte, jene, die er taufte, nicht Christi, sondern seine Schüler

[1]) Presbyter heißt auch Kirchenlehrer, und diesen Titel führt Irenäus bei Hippolyt.

[2]) Es ist zu beachten, daß die ältesten Bisthümer in der Regel nur den Bischof, und zwei Diaconen, aber keine Presbyter hatten.

nannte, und so allerlei Partheien entstanden, sei der allgemeine Beschluß gefaßt worden, daß einer über alle Presbyter hervorrage, damit dem Uebel gesteuert werde. — Dasselbe sagt er auch in seinem Briefe an Oceanus. Aber die Auctorität des heiligen Hieronymus steht allein da, und ihm widerspricht das ganze christliche Alterthum. Seine Ansicht geht aus einer falschen Interpretation hervor, nicht aus der Geschichte und Tradition.

Dann war die Ursache hievon diese: Er war von Bischöfen, besonders von dem Bischofe Johannes von Jerusalem beleidigt worden; auch war er mit mehreren Bischöfen bekannt geworden, die durch ihren Hochmuth einen schlechten Eindruck auf ihn machten. Diese suchte er zur Demuth zu ermahnen, und er machte deßwegen sie auf einen fingirten Zustand aufmerksam, wo Bischof und Presbyter Eines waren. Dann bestand auch noch der Mißstand zu seiner Zeit, daß sich manche Diaconen über die Presbyter erhoben, weil sie mehr weltliche Macht besaßen; und, um sie einzuschränken, kommt er eben wieder darauf, zu sagen, daß die Presbyter ursprünglich das gewesen seien, was die Bischöfe sind. Von dem „commune decretum“, auf das er sich beruft, weiß die ganze Geschichte nichts, Chrysostomus und Theodoret, die diese Stelle (bei Titus) gleichfalls erläutern, finden darin nicht, was Hieronymus findet. Von den Aposteln wurden Bischöfe eingesetzt, ihre Gehilfen aber waren die Presbyter. Diese sind ohne den Bischof nichts, durch ihn ist die Kirchengewalt auf sie ausgeflossen.

Die Diaconen wurden schon von den Aposteln eingesetzt.

§. 2. Erziehung der Geistlichen, und Art und Weise der Besetzung der geistlichen Stellen.

Damals gab es noch keine christlichen Schulen, oder doch nur wenige: wie wurden also die Geistlichen gebildet? — In der alten Zeit war die Bildung mehr eine practische als theoretische, wie bei den Römern, wo sich die Jünglinge bei Gerichtstagen um den Prätor versammelten, um sich in dem Gerichtsverfahren zu bilden. Der Senator nahm seinen Sohn mit in den Senat, und hier sollte er sich an den weisen Räthen und Entscheidungen der Väter bilden. Wer Feldherr werden wollte, schloß sich an einen Feldherrn an,

begleitete ihn in den Krieg, und bildete sich so. Und so war es auch in der Kirche. Die Geistlichen erhielten keinen andern religiösen Unterricht, als die übrigen Christen. Zuerst trat Jeder, der Presbyter werden wollte, in die niedern Grade der Weihen, das Aufsteigen von den niedern zu den höhern aber muß auch als praktische Schule betrachtet werden. Die Cleriker der niedern Weihen begleiteten stets den Bischof, hörten seine Lehren und Ermahnungen, sahen sein Leben und auch die Ausübung seiner Strafgewalt, und so hatten sie das Vorbild, wenn auch sie einst Bischöfe werden sollten. Aus ihrer Mitte wurden dann die frömmsten und talentvollsten zu den höheren Weihen ausgewählt und zugelassen. Vom Ostiarius oder vom Acolythen stieg man gewöhnlich zum Diacon auf, vom Lector besonders und vom Exorcisten stieg man auf zum Priester. Der Lector hatte als Vorleser gedient, und hatte sich durch sein Amt auch eine genaue Kenntniß der heiligen Schrift erworben; und da er den Bischof stets begleitete, so hatte er sich durch dessen katechetische Vorträge um so mehr gebildet. Aber auch die Einwilligung des Volkes war nöthig, wenn der Bischof den Lector zum Presbyter befördern wollte. So hatte der heilige Cyprian den Confessor Aurelius, der sich in der decianischen Verfolgung ausgezeichnet, ohne des Volkes Einwilligung zu suchen, zum Lector geweiht; er vertheidigte aber sein Verfahren in zwei Briefen. Wer Presbyter werden sollte, mußte ein tadelloses Leben geführt haben. Zu Bischöfen aber wurden nur die Erprobtesten und Tüchtigsten ausgewählt, besonders Männer, die in der Kirche, der sie vorstehen sollten, getauft waren, sich nie von ihr getrennt hatten, und auf denen kein Vergehen lastete, die also das allgemeine Vertrauen genossen. Sie aber kannten das Volk auf das genaueste, weil sie in dessen Mitte aufgewachsen waren (epist. 68 Cypriani).

War irgendwo ein Bischof gestorben, und sollte ein neuer gewählt werden, so bestimmte der älteste Presbyter den neuen Wahltag, und an diesem versammelten sich um ihn alle Presbyter der ganzen Diöcese, sowie das ganze Volk [1]). War nun ein Bischof gewählt, so wurde er den Provinzialbischöfen präsentirt. Oft wurde der

---

[1]) Staudenmaier: Geschichte der Bischofswahlen. Tüb. 1830.

Bischof einstimmig von den Presbytern und dem ganzen Volke erwählt. Die benachbarten Bischöfe, die zugegen waren, mußten dann untersuchen, ob der Gewählte die nöthigen Eigenschaften besitze. Hatte er sie, so erkannten sie ihn an, und dieß war die Confirmatio, die gewöhnlich im Acte der Consecration vollendet wurde, welche der Metropolit mit den anwesenden Bischöfen vollzog. Bei der Consecration erfolgte die Händeauflegung unter Anrufung des heiligen Geistes, wobei dessen Gnade dem Geweihten mitgetheilt wurde. Auch den Diakonen und Presbytern wurden die Hände aufgelegt, ohne daß jedoch mehrere, als der episcopus proprius, zugegen waren, oder daß ihre Gegenwart nöthig gewesen wäre. — Vieles von dem Gesagten veränderte sich jedoch, je nachdem die äußere Lage der Kirche sich veränderte.

§. 3. Einkünfte derselben.

Die Apostel wirkten in den einzelnen Gemeinden in der Weise, daß der größte Theil derselben von den Neubekehrten unterhalten wurde. Nur Paulus und seine Begleiter ernährten sich durch ihrer Hände Arbeit. Die Bischöfe, Priester und Diaconen, die von den Aposteln in den von ihnen gegründeten Gemeinden eingesetzt wurden, nährten sich von der Kunst oder dem Gewerbe, das sie vor ihrem Eintritte in die christliche Kirche gelernt hatten. Im dritten Jahrhundert treffen wir noch Bischöfe und Priester, die sich von ihren Gewerben ernährten. Nicht menschliche Weisheit und Kunst hatten das Evangelium verbreitet und befestigt, sondern die göttliche Kraft. Denn nicht hohe Weisheit dieser Welt wurde gegen das Weltliche angewendet. Die Apostel waren Fischer, und ihre Nachfolger nicht viel mehr gebildet. Paulus empfiehlt (1. Tim. 3, 2.) den Bischöfen, daß sie gastfrei seien. Daher kann man schließen, daß gewöhnlich nur die Vermöglichern dazu gewählt wurden.

Im zweiten Jahrhundert bildete sich die Gewohnheit, daß die Gläubigen die Erstlinge opferten, die sie zuerst in die Kirchen, und dann in die Häuser der Bischöfe brachten. Man brachte Obst, Honig und Most dar, und darein theilten sich die Geistlichen. Als die Montanisten sich bildeten, so besoldeten sie auch ihre Häupter. Die Katholiken tadelten dieß als Bestechung, um Leute zu Vorstehern zu ge-

winnen. Also waren unter den Katholiken den Bischöfen noch keine geregelten Einkünfte zugewiesen.

Im Laufe der Zeit aber wurden die Kirchen immer größer, die Bischöfe und Priester konnten kein Gewerbe mehr treiben; und nun mußten die Gläubigen auch mehr beitragen, was sie jetzt leichter konnten, da sich ihre Zahl sehr vermehrt hatte. Tertullian (im Apologeticus) sagt, daß die Gläubigen in der Kirche alle Monate einen kleinen Geldbeitrag niederlegten, der dann unter die Geistlichen vertheilt wurde; aber Niemand war dazu genöthigt. Cyprian sagt (ep. 6, 68): die Geistlichen sollen sich mit irdischen Geschäften nicht abgeben, sondern sich ganz dem Gebete widmen. Sie sollen mit dem, was als Ersatz des Zehnten im Alten Bunde dargebracht wird, sich zufrieden stellen. — Die Kirchen waren schon so bedeutend, daß die ganze Kraft der Geistlichen von deren Verwaltung in Anspruch genommen wurde, und der Betrieb von andern Geschäften darum hinderlich gewesen wäre. (Die apostolischen Constitutionen 7, 30.)

Wir sehen daraus, daß der Clerus der alten Kirche sich noch durch die größte Einfachheit des Lebens auszeichnete. Da derselbe den geistlichen Stand nicht als eine Quelle zum guten Leben, sondern als einen Stand der Aufopferung betrachtete, so fand er darin seine wahre Beruhigung. Wenn die Bischöfe, nach der Meinung Einiger, nur durch Hochmuth aufgekommen sein sollen: so finden wir in dieser Zeit wohl noch keinen Reiz und keine Ursache dazu, sondern vielmehr alle Ursache, sich von einem Stande zurückzuziehen, der nur Aufopferung forderte und nichts irdisch Erwünschliches darbot.

§. 4. Cölibat.

Diese Einrichtung ist ebenso alt, als die Kirche, daß nämlich die Bischöfe, Priester und Diaconen nicht heiratheten. Schon was wir von ihren Einkünften sagten, wird hierüber das gehörige Licht verbreiten. 1 Cor. 7, 32 sagt Paulus, daß der Unverehelichte sich ungestört dem Herrn widmen könne. Auf wen konnte dieß mehr Anwendung finden, als auf die Kleriker? Und so finden wir schon in der ältesten Zeit den Cölibat.

Die älteste Nachricht davon findet sich in der Exhortatio casti-

tatis von Tertullian (cp. 10). Priscilla gab ein Orakel des Cölibats, und dieß nahm Tertullian in seine Exhortatio auf. Nach diesem Orakel lebten die montanistischen Geistlichen im Cölibat. Es wurde aus Anlaß der Streitigkeiten zwischen Katholiken und Montanisten nie hervorgehoben, daß die letztern dadurch sich von den erstern unterschieden hätten. Es herrschte also Einheit hierin. Wären die Montanisten die ersten Urheber des Cölibats gewesen, so würden die Katholiken schon aus Opposition dieses Institut nicht eingeführt haben. Also bestand der Cölibat schon zu dieser Zeit. Die oben genannte Schrift enthält noch ein anderes Zeugniß. Tertullian war schon Montanist, als er sie verfaßte; sie war an einen katholischen Wittwer gerichtet, den er zu überreden suchte, nicht zum zweiten Male zu heirathen. Unter den Gründen hebt er auch diesen hervor: „Du mußt dich ja schämen, wenn du mit einer zweiten Heirath vor deinen Priester hintrittst, der nur einmal verheirathet war, oder unter der Bedingung der Virginität consecrirt wurde (cp. 14)! Man nahm nämlich zwar Verheirathete zu Clerikern; waren sie aber zu der Zeit ihres Eintritts in diesen Stand noch nicht verheirathet, so mußten sie das Gelübde der Virginität ablegen. Nicht von einer neuen Sache wird hier gesprochen, sondern von einer längst bekannten der Beweis gegen den Wittwer geführt.

In der Geschichte des Eusebius wird von Paul von Samosata erzählt, daß er ein äußerst schlechter Bischof gewesen, und unter ihm der ganze Clerus in Verfall gerathen sei; denn man findet bei nicht wenigen Priestern, die mit ihm übereinstimmen, mulieres subintroductae. Dieses waren Frauenspersonen, die unter dem Vorwande, bei Geistlichen besser ihren religiösen Uebungen obliegen zu können, sich zu denselben begaben. Und von diesen wird gesagt, daß sie sich mit denselben versündigten, d. h. den Cölibat nicht hielten. Also war der Cölibat auch schon in Syrien eingeführt. Aus Cyprian ließen sich ebenfalls einige Stellen anführen. (Eus. 7, 30.)

Im Anfange des vierten Jahrhunderts finden wir schon Gesetze hierüber, und sie suchen nur das Bisherige festzuhalten. Der Canon 33 des Conciliums von Elliberis gehört hieher: Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, abstinere se a conjugibus suis etc. Dieses Verbot traf die Cleriker vom Sub-

diaconat aufwärts. Trat ein Verehelichter in den Stand der höhern Weihen ein, so mußte er allen ehelichen Verkehr aufgeben, sonst wurde er abgesetzt (Conc. von Neucäsarea zw. 314—525:) Can. 1: Wenn ein Priester heirathet, so soll er aus dem Clerus ausgeschlossen werden. Merkwürdig ist der Canon 10 von Ancyra (J. 314), welcher den Grund zu den spätern Differenzen mit den Lateinern gab: Wenn die Diaconen (gleich bei ihrer Wahl) erklärten, sie müßten heirathen, und hernach wirklich heiratheten, so sollten sie im Dienste bleiben, wenn ihnen der Bischof (bei ihrer Aufstellung) die Ehe gestattet hat; d. h. es wird den Bischöfen freigestellt, ob sie hinsichtlich der Diaconen eine Ausnahme machen wollten. Der Canon apostol. 27 sagt: Von den in den Clerus Eintretenden gestatten wir nur, daß Lectoren und Cantoren Frauen nehmen. In Canon 6 heißt es: Ein Bischof oder Priester soll seine Frau keineswegs unter dem Vorwande der Religion (gegen ihren Willen) von sich entfernen. Manche nämlich, die schon verheirathet waren, wurden Cleriker; und manche gaben nur aus Habsucht, nicht aus ascetischen Gründen das Zusammenleben, Wohnung und Tisch, mit ihren Frauen auf, und gaben sie allem Elende Preis, und deßwegen ist dieser Canon erlassen worden.[1])

§. 5. Der Metropolitanverband.

Das Gebiet, über welches ein Bischof gesetzt war, heißt bei den Lateinern „Diöcese", in der griechischen Kirche *παροικία*. Mehrere Bischöfe aber, deren Diöcesen nahe an einander lagen, traten wieder in einen engern Verband, dessen Haupt Metropolit genannt wurde. Die griechischen Colonien, die aus einer Stadt wegen deren Ueberfüllung oder aus andern Ursachen auswanderten, nannten diese Stadt Metropolis, und die neue Stadt, die sie gründeten, war deren Filiale (*ἀποικία*). In späterer Zeit war die Metropolis die Provinzialhauptstadt, und daher wurde auch der Name in christlicher Bedeutung abgeleitet. Der Name „Metropolit" wird jedoch vor dem dritten Jahr-

[1]) F. A. Zaccaria: Storia polemica del celibato sacro. Rom. 1774. — Nuova giustificatione del celibato sacro. Ful. 1785. — Möhler: Denkschrift über den Cölibat in: Gesammelte Schriften und Aufsätze, I. S. 177—267. — Klitsche: Geschichte des Cölibats. Augsb. 1830. — Der Cölibat, in 2 Abth. Rgsb. 1841. — L. A. Pavy, du célibat ecclésiastique. 2 édit. Par. 1852.

hundert nicht erwähnt. In den Canones der Apostel und denen von Elvira bedeutet Metropolite den Primaten der Provinz. [1])

Hinsichtlich des Ursprungs des Metropolitanverbandes wurde von Einigen behauptet, diese Verfassung sei apostolischen, also göttlichen Ursprungs. Dieß behaupteten Gelehrte, welche mit den Päpsten unzufrieden waren, wie Petrus de Marca. Er sagt: Der Apostel Petrus habe seine Briefe gerichtet an die Provinzen Pontus, Cilicien, Cappadocien ꝛc., woraus hervorgehe, daß er diese Metropolitenverbindung schon anerkannt habe. (?) Gleiches gehe hervor aus dem ersten Briefe Pauli an die Corinthier, und aus denen an Titus und Timotheus, welchen er befahl, Bischöfe einzusetzen. — Allein wenn Petrus seine Briefe an jene Provinzen richtet, so will er nur anzeigen, wohin die Briefe gehören; sonst aber kommt nichts darin vor. Ebenso verhält es sich auch mit den Briefen Pauli. Es läßt sich nachweisen, daß sich die Metropolitanverbindung erst nach und nach gebildet habe: wäre sie apostolisch gewesen, so müßte sie gleich anfangs überall bestanden haben.

Andere dagegen behaupten, daß die Metropolitanverbindung aus den zufälligsten Umständen und Ursachen entstanden sei. Man sagte: die Bischöfe in den Provinzial-Hauptstädten seien die mächtigern gewesen, und hätten die andern unterjocht; oder auch Handelsverhältnisse, wegen deren die kleinern Städte mit jenen Hauptstädten verkehrten, hätten dieß bewirkt. Aus so zufälligen Ursachen aber entstand dieser Verband nicht, sondern der tiefere Grund muß in dem Wesen der Kirche, das ein Geist der Gemeinschaft ist, gesucht werden. Man hat die Kirche häufig als einen leblosen Körper betrachtet, und so geschah es auch hier. Die wahrhafte Ursache dieses Verbandes liegt ohne Zweifel darin, daß die andern Bischöfe, wenn sie einen neuen Bischof ordinirten, sich über kirchliche Angelegenheiten beriethen, und dabei fanden,

---

[1]) Can. 58 von Elvira spricht von der prima cathedra episcopatus, nicht aber von dem episcopus primae cathedrae, so daß aus demselben auf eine Metropolitanverfassung nicht zu schließen ist (Gams l. c. S. 117—118), wogegen Hefele (C.-G. 1, S. 152) unter prima Cathedra die prima Sedes versteht. Dagegen tritt uns im Jahre 343 eine ausgebildete Metropolitanverfassung in Spanien entgegen (II. 1. S. 160—191).

daß der Kirche sehr Nützliches geleistet würde, wenn sie häufiger sich versammelten. So traten sie anfangs bei dieser oder jener Gelegenheit zusammen, bis endlich bestimmte Zeiten festgesetzt wurden, wo sie zusammenkommen und sich berathen sollten. Cyprian (ep. 68) sagt: es sei apostolischer Gebrauch gewesen, der auch überall beobachtet werde, daß sich die Bischöfe zu einer neuen Bischofswahl versammelten, und sich dort über das Beste ihrer Kirchen beriethen. Nun verstand es sich wohl von selbst, daß der Bischof der Hauptstadt der Provinz an die Spitze einer solchen Versammlung trat; denn von diesen Hauptstädten aus hatte sich ja auch das Christenthum verbreitet. Anfänglich waren wohl die Grenzen der Metropolitansprengel nicht bestimmt, und es hing von den Bischöfen ab, sich dahin oder dorthin zu wenden. Auch war nicht überall der Bischof der Hauptstadt Metropolit, sondern auch öfters der älteste Bischof, wie in Libyen und Mauritanien.

Die apostolische Synode zu Jerusalem ist als Vorbild aller übrigen Synoden stets betrachtet worden. Jedoch wurden in den ersten zwei Jahrhunderten vor Marc Aurel keine solchen Synoden gehalten. Es traten die Zeiten der Verfolgungen ein, die es unmöglich machten, daß sich die Bischöfe versammelten. Die gnostischen Sekten hatten auch so einleuchtende Irrthümer, daß es gar nicht nöthig war, sich deßhalb zu versammeln und das Urtheil darüber zu fällen. Die spätern Synoden wurden überhaupt nur gehalten, wenn es Friede war. Nach dem Tode des Marc Aurel trat ein langer Friede für die Christen ein, und in dieser Zeit finden wir sehr viele Synoden gegen die Montanisten, wegen des Streites über die Osterfeier, und gegen den Noëtus. Auf ihnen erschien der Metropolit mit den ihm untergeordneten Bischöfen; aber nicht selten erschienen auch Priester und Diaconen, ja selbst Laien, die förmlich dazu eingeladen wurden, was besonders während des Novatianischen Schisma geschah, damit sie sich um so leichter überzeugen könnten, wie einig man war; sie wurden die stehenden Laien genannt. Auf manchen Synoden waren sogar Priester sehr thätig, wie auf der Synode zu Antiochien gegen Paul von Samosata, wo der Presbyter Malchion die Entscheidung herbeiführte.

Wie lange es anstand, bis die Synoden regelmäßig gehalten

wurden, wissen wir nicht. In den apostolischen Canones wird bestimmt, daß sie in der vierten Woche nach Ostern und im Herbste gehalten werden sollten. Jedoch kann dieser Canon erst im dritten Jahrhundert entstanden sein.

Die Synoden waren von größtem Nutzen, besonders hinsichtlich der Disciplin und des Kampfes gegen die Häretiker, wie der Befestigung der Gläubigen. Die besten Gesetze, welche die jetzige Kirchengesetzgebung auszeichnen, giengen von ihnen aus. Sind Mehrere beisammen, so schämt sich ein Einzelner, übermüthig zu sein; die Weisheit des Einen theilt sich Allen mit, und die Begeisterung des Einen entflammt auch die Andern zu gleicher Begeisterung.[1]) Und dann muß stets angenommen werden, daß der heilige Geist auch kleinern Synoden seinen Beistand nicht versagen werde.

Von folgenden Synoden haben wir noch schriftliche Ueberbleibsel.

a) den Synodalbrief an Cornelius unter Cyprian 252.

b) ein Synodalschreiben über die Ketzertaufe unter Cyprian 253.[2])

c) ein Synodalschreiben in Betreff zweier spanischer Bischöfe unter Cyprian 253.[3])

d) 254 über die Ketzertaufe unter Cyprian;

e) 255 an Papst Stephanus über dieselbe, und noch einmal 255 über dieselbe, da 86 Bischöfe zugegen waren.

f) 270 die dritte Antiochenische Synode gegen Paul von Samosata.[4])

g) die Synode von Elvira 305.[5])

h) die von Neucäsarea 306.[6])

---

[1]) Möhler über die Synode von Mainz 813. — Wörner-Gams, J. A. Möhler, S. 204.

[2]) Hefele: C.-G. I. S. 85—107.

[3]) Gams, K.-G. v. Spanien I. S. 236—264.

[4]) Hefele: S. 109—117.

[5]) Ferd. Mendoza: De confirmando concilio Illiberitano l. III. 1593. — Concilium Illiberitanum, adjunctis Mendozae et aliorum commentariis, ed. Gonzalez Tellez. Lugd. 1665. fol. — Concilia Hispaniae, ed. Aguirre, ed. 1, 1693, T. I, p. 310. — Ed. 2, a Joh. Catalani. Rom. 1753, wo auch der Commentar von Gonz. Tellez wieder abgedruckt ist. — Gams, K.-G. von Spanien, II. 1. S. 1—136.

[6]) Nach Hefele zwischen 314—325. S. 210—218.

i) die von Ancyra[1]) 310, und
k) die von Arles, 314.[2])

§. 6. Primat der römischen Kirche.[3])

Petrus wurde von Christus zum Haupte seiner Kirche aufgestellt, und Petrus übte diese Würde, die auch auf seine Nachfolger in der römischen Kirche überging. Die Geschichte der ersten drei Jahrhunderte liefert uns zwar keine Schriften, die eigens hierüber verfaßt worden wären; aber es gibt doch viele Zeugnisse dafür, deren erstes sich in den Briefen des heiligen Ignatius findet, welcher die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes nennt (ep. ad Roman.) Der heilige Ignatius äußerte sich so zu der Zeit, da sich die ersten gnostischen Bewegungen kundgaben, wo es nothwendig geworden war, zu zeigen, daß Einheit überall nothwendig sei. Da die Gnostiker nur eine unsichtbare Kirche annahmen, so mußte Irenäus in seiner Schrift gegen die Häresien ebenfalls die Einheit und den Primat der Kirche hervorheben. Er beruft sich auf die römische Kirche; denn, sagt er, wer die Lehre dieser Kirche kennen gelernt habe, habe die aller Kirchen kennen gelernt. Sie ist von Petrus und Paulus gegründet, fährt er fort, und sagt deßwegen so, weil manche Häretiker, wie die judaisirenden, den Paulus verwarfen, und nur den Petrus annahmen, wieder andere den Petrus verwarfen, und den Paulus über alle andern Apostel erhoben. Irenäus sagt daher: von Petrus und Paulus sei diese Kirche gegründet (3, 3. fragm. ad Flor.). Indem beide Apostel sie gründeten, können die Gnostiker um so weniger anstehen, sich in dieser Kirche über die apostolische Lehre zu vergewissern. Endlich fügt Irenäus noch weitere Prädicate hinzu. Er sagt: Ad hanc ecclesiam propter

---

[1]) Nach Hefele im J. 314. S. 188—210, nach Baronius, Tillemont und und Remy Ceillier.

[2]) R. München: Ueber das erste Concil von Arles, in der Bonner Zeitschrift f. Philosophie u. kath. Theologie H. 9, 78; 26, 49; 27, 42. — Hefele, I, 170—186. — Routh: Reliquiae sacrae. Tom. IV. p. 303 sq. — Nolte: Tüb. Theol. Quartalschrift. 1867. S. 51—55.

[3]) Möhler: Einheit der Kirche. S. 260—277. — Roskovany: De primatu rom. pontif. Augsb. 1834. — Kenrik: Der Primat des apostolischen Stuhles. Newyork 1853. — Maassen: Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Bonn 1853.

majorem principalitatem oportet convenire omnes etc.; denn mit dieser Kirche stimmt nothwendig wegen ihrer vorzüglichen Auctorität eine jede Kirche überein, ich will sagen, alle Gläubigen, wo immer sie auch sind; denn durch sie ist immer die apostolische Tradition von Allen, wo immer sie sind, bewahrt worden. Der Allgemeinheit dieser Kirche also schreibt Irenäus es zu, daß die apostolische Tradition überall erhalten werde. Ueber diese Stelle sind freilich verschiedene Erklärungen gegeben worden. Semler, ein gelehrter und scharfsinniger protestantischer Theologe, stellte die Behauptung auf, daß die Schrift des heiligen Irenäus unterschoben sei; sie könne erst später verfaßt worden sein, weil der Primat der römischen Kirche darin so klar bewiesen sei, daß sie unmöglich im zweiten Jahrhundert verfaßt sein könne. Dieß Werk ist aber nicht unterschoben, und in neuester Zeit erkennen dieß auch die Protestanten an.[1])

Gegen Mitte des dritten Jahrhunderts waren es besonders die Novatianischen Streitigkeiten, durch welche die Kirche so heftig bewegt wurde, die Streitigkeiten theilten sich von Rom und Carthago aus den meisten Particularkirchen mit, so daß die Kirche in größter Gefahr war. Cyprian hob damals besonders den Primat der römischen Kirche hervor, der mit aller Macht das Schisma zu unterdrücken suchte. Unter anderm gab er seine Schrift: „de unitate ecclesiae“ heraus, die zuerst zu Carthago öffentlich vorgelesen, und dann nach Rom geschickt wurde, um die Schismatiker zu bekehren. Cyprian sagt darin: Auf den einen Petrus baut Christus seine Kirche, und ihm allein gibt er die Weide seiner Schaafe (cp. 4). Obgleich er auch den andern Aposteln die Gewalt, Sünden nachzulassen, und den heiligen Geist gab, so hat er doch einen Stuhl gegründet, um durch ihn die Einheit zu erhalten. Dem Petrus wird der Primat gegeben, auf daß gezeigt

---

[1]) Es wird auch anerkannt, daß die lateinische Uebersetzung des Irenäus uralt sei, ja daß sie schon im Jahre 200 bestanden habe. Wir gehen einen Schritt weiter, und sagen, daß sie so alt als der griechische Text sei, und von Irenäus selbst herstamme, der ja berichtet, „in barbarum sermonem plerumque vacamus“ (I, 3 praef.); daraus mag sich auch zum Theil erklären, daß sein Latein so gar barbarisch lautet. (Rothensee: Der Primat des Papstes in allen christl. Jahrhunderten, 3 Bd. Mz. 1836—38. — Thom. Greenwood: Cathedra Petri, Lond. 1859. — Allies: The See of s. Peter. Lond. 1866.

werde, daß Eine Kirche und Ein Primat sei. (B. ep. 55: Einige Schismatiker wagen es, sich nach Rom einzuschiffen, ad P. ecclesiam principalem, unde sacerdotalis unitas exorta est.)

Was Cyprian hier sagt, suchte man durch die Behauptung zu widerlegen, daß Cyprian den heiligen Petrus als den ersten unter den Gläubigen, primum inter pares, darstelle. Aber Cyprian's Worte drücken mehr aus, als daß Petrus etwa Präsident der Bischöfe sei. Der Sinn vielmehr ist der: In Petrus war die Kirchengewalt concentrirt; dann gieng sie dadurch, daß sie auch auf die andern Apostel übergieng, in eine Vielheit auseinander, so daß, wie alle Bischöfe gleichsam nur der vervielfältige Petrus sind, sich wieder alle Gewalt in ihn zurückzieht. — Man hat mehrere Passus aus Cyprian's Schriften zusammengestellt, die dieß entkräften sollten. Auf der Synode von 255 über die Ketzertaufe, auf welcher 86 Bischöfe zugegen waren, sagt Cyprian: Keiner von uns wird sich zum Bischof der Bischöfe aufwerfen; denn ein jeder Bischof hat gemäß seiner Macht auch seine Selbständigkeit, und kann von andern so wenig gerichtet werden, als er andere richten kann. Sebst nicht unbedeutende katholische Schriftsteller glauben, diese Stelle gehe den Papst Stephan an. Allein mit Unrecht. Wer genau mit der Geschichte Cyprian's bekannt ist, weiß, daß man ihm den Vorwurf der übergroßen Strenge machte, weil er nicht erlaubte, die Gefallenen ohne Buße aufzunehmen. Deßwegen sagte man auch jetzt, daß er die übrigen afrikanischen Bischöfe zu dominiren suchte, um sie im Streite über die Ketzertaufe auf seine Seite zu ziehen. Um diesen Vorwurf von sich abzulehnen, sagt er hier: Keiner sucht den andern zu dominiren, und keiner macht sich zum Bischof der Bischöfe, sondern Jeder kann frei handeln.

Der Primat der römischen Kirche tritt aber auch in der Praxis hervor, und er wurde geübt, wie ihn Petrus übte. Wir können kaum eine bedeutende Bewegung in der Kirche auffinden, in der nicht der Papst betheiligt gewesen wäre. Wenn auf Synoden Beschlüsse von Bedeutung gefaßt wurden, wurden sie zur Bestätigung nach Rom geschickt. — Zwar wurden sie auch an die andern bedeutenden Bischöfe abgesandt, aber nicht jedesmal, wie an den römischen Bischof. Selbst bei dem Streite über die Ketzertaufe sehen wir, wie sehr es Cyprian daran gelegen war, die Beschlüsse seiner Synoden in Rom bestätigt

zu sehen. Er tadelte den Stephanus nur deßwegen, da er sie nicht billigte, weil er sie nicht genug gekannt habe. Die Motanisten wandten sich vorzüglich nach Rom, um dort aufgenommen zu werden, und so die kirchliche Existenz zu erlangen. Als Victor sie bestätigte, sagte Tertullian, er habe den Montanisten den Frieden der Kirche gegeben. Als jener aber seine Approbation zurücknahm, so sagte Tertullian, Victor habe ihnen den Frieden der Kirche genommen. — Im Osterstreite drohte Victor, die kleinasiatischen Bischöfe zu excommuniciren (d. h. sich von ihnen zu excommuniciren). Als ein solcher Bischof Gegenvorstellungen machte, bestritt er dieses Recht des Papstes nicht, sondern berief sich nur darauf, daß jene Gewohnheit von den Aposteln herrühre. Und so finden wir, daß der Papst auch entschied, und nicht bloß sprach. Als der heilige Dionysius den Sabellianern gegenüber selbst auf Abwege zu gerathen schien, und deßwegen bei dem Papste Dionysius verklagt wurde, so hielt dieser eine Synode zu Rom, und schickte die Beschlüsse derselben an den heiligen Dionysius, der sie auch anerkannte und sich vertheidigte. Will man gegen den Primat demonstriren, so darf man nicht das Einzelne aufgreifen, sondern man muß die Geschichte in ihrem Zusammenhang nehmen.

Zweite Periode.

Von Constantin dem Großen bis zum Jahre 680.

Erstes Kapitel.

Aeußere Geschichte der christlichen Kirche.

§. 1. Verbreitung des Christenthums unter Constantin dem Großen.[1]

In der vorigen Periode wurde erzählt, daß durch Diocletian Constantius Chlorus zum Cäsar über Gallien, Brittannien und Spanien gesetzt, und daß unter ihm die Christen sehr geschont wurden;

---

[1]) Eusebii l. 4 de vita Constantini (dazu Heinichen Excursus I.). — Codex Theodosianus, ed. Godofredus et Ritter; Codex Justinianeus, ed. Haenel. — F. Balduin: Constantinus M. sive de Constantini imperatoris legibus ecclesiast. et civilibus, l. II. Bas. 1556 (Halle 1727). — C. D. A. Martini: Ueber die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im römischen Reich durch Kaiser Constantin. Münch. 1813. — J. C. F. Manso: Das Leben Constantin's des Großen. Bresl. 1817. — N. C. Kist: De commutatione, quam Constantino auctore societas christiana subiit. Utrecht 1818. — L. Hug: Denkschrift zur Ehrenrettung Constantin's des Großen, in der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. 1829, 3. — Arendt: Ueber Constantin und sein Verhältniß zum Christenthum. Tüb. Theol. Quartal-Schrift 1834, 3. S. 387. — J. Burkhardt: Die Zeit Constantin's des Großen. Bas. 1853. — Wietersheim: Geschichte der Völkerwanderung. Bd. III. 1862. Der Uebertritt Constantin des Großen zum Christenthum, von Theod. Keim. Zürich 1862. — Albert de Broglie: L'église et l'empire romain au quatrième siècle. Bd. 1—2. Paris 1856, enthalten die Regierungszeit des Kaisers

aus seiner Familie stammte Constantin der Große. Constantius Chlorus hatte ein religiöses Gefühl.' Er erhielt den Beinamen „Pauper," wohl wegen seiner Wohlthätigkeit. Er war nicht bloß im Allgemeinen religiös, sondern hatte auch christliche Lehren in sein Herz aufgenommen, und bekannte sich zu einer Art von religiösem Syncretismus. Als die Verfolgungs-Edicte ergingen, ließ er sie in seinem Palaste bekannt machen, und da einige seiner Diener abfielen, so entließ er sie aus seinem Dienste, die Treugebliebenen aber behielt er in demselben, indem er sagte: Wer Gott die Treue nicht hält, wird sie auch den Menschen nicht halten. Dazu kommt noch, daß Constantin's Mutter Helena sich schon bei dessen Geburt zum Christenthum bekannte, und dieser brachte aus seiner Jugend in das Jünglingsalter bereits eine Neigung zum Christenthume mit, welche Neigung am Hofe Diocletian's Nahrung erhielt. Denn es gab viele Christen an diesem Hofe, und selbst die Gattin und die Tochter Diocletian's waren, wenigstens heimlich, Christinen.[1] Später wurde Constantin, um an ihm ein Unterpfand für die Treue seines Vaters zu haben, von Galerius in ehrenvoller Gefangenschaft gehalten, der ein entschiedener Feind der Christen war; wahrscheinlich wandte dieß den Constantin noch mehr dem Christenthume zu. Endlich mußte er, um dem Galerius zu entgehen, die Flucht ergreifen; er rettete sich nach Gallien, wo ihn bald die gallischen und britannischen Legionen zum Augustus ausriefen (306). Er duldete die Christen auf das willigste, und schon fünf Jahre früher, als Galerius das Toleranzedikt erließ, hatten die Christen Ruhe in seinem Gebiete. Aber lange

---

Constantin. In diesem geistreichen und gelehrten Werke steht der theologische Theil ganz entschieden hinter dem politischen und staatswirthschaftlichen zurück. — F. W. Unger: Die Bauten Constantin des Großen am heiligen Grabe zu Jerusalem. Götting. 1866. — Unger: Die griechisch-kirchliche (byzantinische) Kunst in Ersch und Gruber, I. Sect. Bd. 84—85. Leipz. 1866. Cf. W. Salzenberg: Altchristliche Baudenkmale Constantinopel's vom 5—12. Jahrhundert. Berl. 1851. — (40 Kart. u. 31 B. Text fol.) — Melch. de Vogué: Les églises de la Terre sainte. Paris 1859 in 4°. — Charles Schmidt: Essai historique sur la société civile dans le monde romain, et sur la transformation par le christianisme. Strassb. 1853. —

[1]) Ueber dieselbe s. Farlati in: Illyricum sacrum. T. II.

verehrte Constantin noch seine heidnischen Götter, und wagte keinen ernstlichen Schritt, der ihn dem Christenthum näher gebracht hätte. Er trat nur insoferne dem Christenthume immer näher, als er über seine äußern Feinde siegte. Er wurde dadurch zur Anerkenntniß der Macht des Christengottes, und so zu seiner Verehrung gebracht. Constantin, der ungeachtet seiner vom Hause mitgebrachten Neigung zum Christenthume noch Heide blieb, lernte so den Christengott kennen. Denn dieser führte ihn von Sieg zu Sieg, und als er endlich alle seine Feinde überwunden hatte und das Heidenthum vernichtet war, sprach er sich öffentlich für denselben aus.

Im Jahre 311 wurde Constantin mit Licinius in einen Kampf gegen Maxentius verwickelt. Als er in Italien eingebrochen war und mehrere Länder besetzt hatte, verkündigte er (in einem Edicte aus Mailand), daß von nun an Jeder in der Religion seiner Eltern bleiben, und daß die Christen gleiche Rechte mit den Heiden haben sollten. Dieß war aber eine den Christen noch immer sehr beschwerliche Beschränkung. Indeß rückte Constantin gegen Maxentius vor, der ihm an Macht überlegen war. Eusebius erzählt, daß Constantin eidlich ihn versichert habe, er habe vom Himmel ein Kreuzeszeichen wahrgenommen mit der Ueberschrift: In hoc signo vinces. Da gab er den Befehl, daß das Labarum im ganzen Heere eingeführt werden solle. Constantin siegte wirklich mit seinem viel schwächeren Heere. Schon die heidnischen Geschichtsschreiber suchten dieß Wunder so zu erklären, daß sie sagten, es sei nichts, als ein sogenannter Hof am Monde gewesen, und auch in neuerer Zeit suchte man dieses durch die Fata morgana zu erklären. Man hat auch wirklich in neuerer Zeit öfters die Bildung eines Kreuzes am Himmel gesehen, aber noch nie mit der Ueberschrift: ἐν τούτῳ νίκα. Im Jahre 313 erschien ein neues Religionsedict, in welchem obige Beschränkung hinweggelassen wurde. Die Christen sollten also nicht nur ihren Cult frei üben, sondern auch die Heiden frei übertreten können. Constantin aber war noch nicht Christ, was aus den dem Edicte beigesetzten Worten hervorgeht: „Damit Alles, was Gott heißt, uns günstig sein möge." Er glaubte also, Christus würde ihm feindselig sein, wenn er seine Religion nicht begünstigte, fürchtete aber auch die Feindschaft der heidnischen Götter, wenn er zu offen gegen sie auftreten würde.

Im Jahre 319 aber verbot er die heidnischen Privatopfer; doch stellte er selbst noch bis 321 Ausspicien an, wie er auch noch andere heidnische Ceremonien duldete. Er wurde aber im Jahre 323 mit Licinius in einen Krieg verwickelt. Auch dießmal siegte er. Als Licinius sah, daß sich Constantin immer mehr dem Christenthum näherte, schlug er sich dem Heidenthum zu, um so alles Heidnische an sich zu ziehen, und Constantin und das Christenthum zugleich zu vernichten. Von nun an erließ Constantin Ermahnungen an alle, besonders an die orientalischen Provinzen, das Heidenthum zu verlassen, und den wahren Gott anzuerkennen; zugleich erließ er für die Christen günstige Edikte. Er ließ auch manche heidnische Tempel zerstören, wie den Tempel und Hain des Venus bei Aphaka in Phönizien, also besonders solche, in denen abscheulicher Cult getrieben wurde. Er ließ aber die Heiden ungekränkt ihren Cult üben; nicht in stürmischem Fanatismus suchte er das Heidenthum auszurotten, sondern er verfuhr mit wahrhaft christlicher Mäßigung. Anderseits aber setzte er die christlichen Bischöfe in den Stand, reichliches Almosen unter die heidnischen Armen auszutheilen, um, wie er sagte, diese so dem Christenthum zu gewinnen, was auch der Fall war, indem auf diese Weise viele den christlichen Geist kennen und verehren lernten. Immer mehr drang es sich jetzt auf, daß das Christenthum über dem Staate stehe, und daß es der ganzen Politik Leben mittheilen müsse, wenn ein gottgefälliger Staat entstehen sollte. Constantin würde wohl sehr durchgreifende Veränderungen vorgenommen haben, wenn sie nicht den Umsturz des ganzen römischen Staates, der so innig mit dem Heidenthum verwebt war, herbeizuführen gedroht hätten.

Schon seit längerer Zeit waren die Provinzen des römischen Reichs, besonders durch die Habsucht der Statthalter, fast ganz ausgesogen. Die Noth war in manchen Provinzen so groß, daß viele Aeltern ihre Kinder nicht mehr ernähren konnten, sondern sie als Sklaven verkauften, oder sie aussetzten und tödteten. Constantin erließ das Gesetz, daß der Fiscus die Ernährung solcher Kinder übernehmen solle, damit sie so, wie er sich ausdrückte, Gott erzogen würden. Die Steuern wurden ebenfalls auf das gewaltsamste eingetrieben; und selbst Leute, die sehr fleißig arbeiteten, aber doch ihre Last nicht tilgen konnten, wurden eingesperrt, mit Bleiknoten geschlagen

und auf verschiedene Weise gemartert. Constantin verbot dieß Verfahren in einem eigenen Edicte, und befahl den Staatsbeamten Milde und Schonung (Zosimus, 2, 38).

Die Strafe der Kreuzigung war noch bis zu seiner Zeit gewöhnlich. Er schaffte sie ab, und dieß machte auf alle Bewohner, selbst die Heiden, einen solchen Eindruck, daß sie ihn den Göttergleichen nannten. Das Brandmarken im Gesichte schaffte er ebenfalls ab, sowie die Gladiatorenspiele. Zu den letztern wurden gewöhnlich Verbrecher gebraucht. Constantin aber verbot diese Spiele mit dem Zusatze, daß die Verbrecher Zeit finden mögen, ihre Verbrechen zu bereuen, und in das Reich Gottes einzugehen. Er verwandelte ihre Strafe dahin, daß sie bei öffentlichen Arbeiten entweder ihr Leben lang oder auf kürzere Zeit gebraucht wurden. So beurkundete Constantin auf verschiedene Weise seinen christlichen Geist. Er ist es auch, der der christlichen Kirche in dem römischen Staat die völlige bürgerliche Freiheit gab.

Aber das Christenthum war bereits so sehr in das Bewußtsein der Menschen übergegangen, daß Constantin kaum mehr anders handeln konnte; der Sieg, den es bereits im Innern der Menschen erfochten hatte, mußte sich nothwendig auch nach Außen offenbaren; Constantin war also nur der Vollstrecker dessen, was nicht mehr zu hindern war. [1])

Man macht Constantin den Vorwurf, daß er bloß aus politischen Gründen Christ geworden, weil er nämlich gesehen, daß er als Christ glücklich sein werde. Allein, wurde er auch durch seine Siege dem Christenthum näher gebracht, so folgt dieß noch keineswegs. Denn auch die äußeren Schicksale des Menschen sollen ja dazu dienen, den Menschen auf Gott aufmerksam zu machen. Dann hätte er die Christen ja nur zu dulden gebraucht, und sie wären gewiß nicht gegen ihn aufgestanden, wenn er auch nicht selbst Christ geworden wäre.

---

[1]) C. D. A. Martini: Ueber die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im römischen Reiche durch Kaiser Constantin. München 1813. — Nève, Constantin. et Thedodose devant les églises orientales. London 1857.

Unter seiner Regierung brachen die abscheulichen arianischen und donatistischen Streitigkeiten aus, und doch blieb er dem Christenthume ergeben; ja seine Anhänglichkeit an dasselbe wurde immer größer. Wenn er sich auch erst auf dem Todbette taufen ließ, so war dieß eine damals sehr verbreitete Gewohnheit, und es entscheidet nichts gegen ihn. Es ist ungerecht, dem Constantin schlechte Gründe zuzuschreiben, wegen deren er Christ geworden sein soll. Allerdings that er manches Böse, aber dieß geschah in einer Zeit, wo er noch schwankte.[1])

§. 2. Verhältniß des Christenthums und Heidenthums unter Constantin's Söhnen.

Durch die äußeren Vortheile, die jetzt das Christenthum gewährte, durch die Gunst, die man sich durch den Uebertritt zu demselben bei der kaiserlichen Familie erwarb, bewogen, traten Viele in die Kirche über, die nicht den geringsten innern Beruf dazu fühlten. Eusebius klagt sehr darüber. Die Kirche sah es ihnen natürlich nicht an der Stirne an, ob sie einen oder keinen Glauben hatten. Aber unter Constantin's Söhnen geschah noch viel Beklagenswertheres.

Constantin hinterließ drei Söhne, Constantin, Constans und Constantius. Alle drei waren im Christenthum erzogen. Sie sollten sich in das Reich ihres Vaters theilen. Aber Keiner hatte seine Tugenden und Herrschertalente, und sie gaben durch ihr Privatleben auch noch Anstoß. Das war schon ein ungemein großes Uebel, daß sie als christliche Kaiser wenig religiösen Geist besaßen. Dazu kam noch, daß Constantius in seiner eigenen Familie ein großes Blutbad anrichtete, indem sein Oheim und mehrere andere Verwandte umgebracht wurden. Constans und Constantin bekannten sich zur katholischen Kirche. Constantius war ein fanatischer Arianer, und bemühte sich auf das Aeußerste, den Arianismus in die Kirche einzuführen, wodurch er die größten Stürme hervorrief. Die Bischöfe, welche früher die Häretiker leicht ausgestoßen hatten, konnten dieß jetzt nicht mehr; denn die Staatsgewalt nahm sich ihrer an, und so kamen die abscheulichsten Erscheinungen zu Tage. Natürlich wurde dadurch das

[1]) Wohl auch später, aber seine Motive, die ihn zum Christenthum gezogen, werden dadurch nicht alterirt.

Wachsthum des Christenthums gehemmt, der lebendige Glaube, die hohe christliche Begeisterung, der stete Aufblick nach Oben waren seltener geworden; das Christenthum nahm in dieser Zeit keinen so raschen Fortgang, als da es vom Heidenthum gedrückt und verfolgt war. Constantius erließ strenge Gesetze gegen das Heidenthum, während seine Brüder im Occident gemäßigter waren, was dem Christenthum mehr zu statten kam. Im Jahre 345 wurden auf Befehl des Constantius die heidnischen Tempel geschlossen, und der heidnische Cult verboten; im Jahre 356 wurde dieser Cult unter Todesstrafe untersagt, die heidnischen Tempel wurden niedergerissen oder verschenkt und ihre Schätze eingezogen, die an Höflinge oder andere Personen oder sonst vergeudet wurden.

Nachdem Constantius im Jahre 353 Alleinherrscher geworden, wurden seine Gesetze auch im Abendlande eingeführt, aber hier nicht strenge vollzogen. Das Christenthum machte also nicht nur keine Fortschritte, sondern viele Heiden, die sich ihm vertrauensvoll genähert, traten, durch diese Auftritte verscheucht, von demselben wieder zurück.

Doch was Constantinus schadete, das nützte Julian wieder.[1] Sehr tragisch ist die Geschichte dieses Kaisers. Er war der Sohn jenes von Constantius gemordeten Bruders Constantins des Großen; Julian und sein Bruder Gallus wurden nur deßwegen geschont, weil man von ihnen nichts zu fürchten hatte. Julian war bei dem Tode

[1] La Bletterie: Vie de l'empereur Julien. Par. 1746 (1775). — Jondot: Histoire de l'empereur Julien. Par. 1817. 2 vol. — Abel Desjardins: Etude sur l'empereur Julien. Par. 1845. — J. F. Alph. Muecke: Flavius Claudius Julianus. Nach den Quellen. I. Abth. Julian's Kriegsthaten. Gotha 1867. — Alb. de Broglie, t. 3—4. Par. 1859 (Constance et Julien). — S. Neander (S. 67). — Van Herwerden: De Juliano imperat. relig. christianae hoste eodemque vindice. Lugd. Bt. 1827. — J. E. Auer: Kaiser Julian der Abtrünnige, im Kampfe mit den Kirchenvätern s. Zeit. Wien 1855. — H. Kellner: Hellenismus. S. 264—323. — Lassaulx: Untergang des Hellenismus. — H. Schulze: De philosophia et moribus Juliani Apostatae. Sundiae, 1839 (1840). — G. F. Wiggers: Julian, der Abtrünnige. Zeitschr. f. histor. Theolog. 1837. — W. S. Teuffel: De Juliano Christianismi contemptore et osore. Tueb. 1844. — Julian, der Abtr., von Strauß. Mannh. 1847. — W. Mangold: Julian, der Abtr. Stuttg. 1862. — F. Lübker: Kais. Julian's Kampf u. Ende. Hamb. 1864.

Antheil an ihnen haben. Die Christen sollten nämlich darum unwissend werden, damit sie nicht mehr im Stande wären, ihre Sache zu vertheidigen. Besonders schlau war aber das von ihm, daß er viele von Constantius verbannte Bischöfe zurückberief, damit in manchen Städten katholische, arianische und donatistische Bischöfe neben einander wären, um so den Haß der Christen gegen einander zu vergrößern. Aber zum Glück gab es große katholische Bischöfe.

Durch alle seine Bemühungen richtete er wenig aus. Sehr viele Heiden wurden dadurch enttäuscht; sie sahen, daß die letzte Stunde des Heidenthums geschlagen habe, und daß selbst die große Unterstützung, die ihm Julian angedeihen ließ, es nicht halten könne, und sie traten zum Christenthum über. Ebenso wenig fruchteten seine Opfer; vielmehr wurde er dadurch, und durch seinen großen Bart und den Inhalt desselben, welchen er sorgsam pflegte, Gegenstand des Spottes. Das Fest des Apollo sollte in Antiochien, wo er ebenfalls das Heidenthum herzustellen suchte, auf's Glänzendste gefeiert werden; und er hoffte, auch die Bürger würden recht viel opfern. Aber Niemand kam als ein altes Weib, und diese brachte eine alte Gans.

So half alles Streben Julians nichts; das Christenthum blühte vielmehr wieder kräftiger auf. Damit er das Heidenthum wieder herstellen könnte, glaubte er, es sei ein großer Sieg nöthig, der ihn zum Schützling der Götter erklärte. Aber hier, als er gegen den Orient zog, erreichte ihn sein Geschick und verließ ihn sein Glück; denn er traf die unklügsten Maßregeln, welche das Heer in die größte Gefahr brachten, und endlich wurde er selbst von einem Pfeile getroffen, woran er auch starb — im J. 363 nach einer Regierung von zwanzig Monaten. — Athanasius hatte sein frühes Ende vorausgesagt, und prophezeit, daß er wie eine Wolke vorübergehen werde.

Der Tod des Kaisers Julian traf die Heiden wie ein Blitzstrahl. Sie hatten alle Hoffnung auf ihn gesetzt; als daher die Nachricht von demselben zuerst in den Städten verbreitet ward, wurden die Verkündiger derselben mißhandelt und gesteinigt, weil man ihre Aussage für die größte Lüge hielt. Einer der damaligen größten Philosophen faßte sogar den Entschluß, sich selbst zu ermorden, als er die Nachricht seines Todes erhalten.

Auf Julian aber folgte Jovian, ein Christ. Sein Vater war

comes militum, und er war in Mösien geboren. Als Julian Kaiser wurde, war Jovian Kriegstribun. Julian wünschte sehr, daß er sich zum Heidenthum wende, und forderte ihn daher auf, entweder zu opfern oder das Heer zu verlassen; Jovian zauderte keinen Augenblick, das Letztere zu thun; aber Julian ließ ihn in seiner Würde. Auf seinem Zuge nach Persien mußte er ihn begleiten, und er wurde selbst comes militum. Diese Stellung war aber doch zu niedrig, so daß Niemand daran dachte, daß er Kaiser werden könnte. Allein wegen seiner trefflichen militärischen Eigenschaften wurde er einstimmig gewählt, obwohl er erklärte, daß dann die Soldaten Christen werden müßten, denn nur über ein christliches Heer werde er gebieten. Das Heer befand sich in der schwierigsten Lage, und einhellig rief es: Er werde nur über Christen gebieten. Wirklich konnte es nur durch einen Helden gerettet werden, und schon deßwegen war es geneigt, sich einem christlichen Feldherrn anzuvertrauen. Jovian gestattete allgemeine Religionsfreiheit; nur erneuerte er die den Christen günstigen Edicte seiner Vorfahren, und führte das Labarum wieder ein, welches Julian verboten hatte. Die heidnischen Tempel — Sozomenos sagt es — wurden nicht auf seinen erneuten Befehl geschlossen, sondern schlossen sich von selbst vor dem Christenthum. Jovian regierte leider nur acht Monate; er starb 364.

Sein Nachfolger wurde Valentinian, der gleichfalls unter dem Heere aufgewachsen und ein guter Soldat war. Er war Tribun der Lanzenträger, und mußte einst den Julian zu Antiochien in einen heidnischen Tempel begleiten. Als Julian eintrat, wurde er nach der Sitte mit Wasser besprengt; einige Tropfen davon fielen auf Valentinians Kleider, der sich sogleich bemühte, sie wegzuwischen. Da dieß dem Julian hinterbracht wurde, forderte ihn dieser auf, zu opfern, oder er würde ihn absetzen und verbannen. Er wurde, da er es nicht that, nach Theben exilirt. Unter Jovian wurde er wieder in seine Stelle eingesetzt und nach dessen Tod zum Kaiser erwählt. Er folgte ganz den Grundsätzen Jovians, und erließ daher keine Edicte gegen das Heidenthum; nur hob er die dem Christenthum schädlichen Gesetze ganz auf, da dieß Jovian wegen seiner kurzen Regierungsdauer nicht vollständig hatte thun können. Die nächtlichen Opfer verbot er

ganz. Er war, wie Jovian, Katholik; er gab seinem **Bruder Valens**, der ein Arianer war, den Orient.

Valens beherrschte also den Orient, und unter ihm erhielten die Neuplatoniker den größten Stoß. Wenn auch die kaiserliche Familie christlich geworden war, so hatten doch die heidnischen Gelehrten noch den größten Theil der Schulen inne. Sie standen in Beziehung auf Wissenschaft und Kunst immer noch höher als die Christen, weßwegen viele christliche Jünglinge zu ihnen in die Schule gingen. **Tiberius**, **Libanius**, **Themistius** und **Julian** waren die berühmtesten **Sophisten**, **Jamblichus**[1]) war Meister der platonischen Schule. **Asterius**, **Maximus**, **Eunapius**[2]), dieser gegen Ende des vierten Jahrhunderts, waren die berühmtesten Philosophen. Die neuplatonische Philosophie hatte ihren Sitz besonders in Athen, erstreckte sich aber fast über ganz Kleinasien. Sie beflissen sich Alle der Zauberkunst, und sie waren Alle Magier, glaubten in besonderer Gemeinschaft mit den Göttern zu stehen und nach Belieben über deren Macht gebieten zu können. Sie glaubten, daß ihr bloßes Wort Menschen tödten, oder krank oder gesund machen, und über Stürme, Blitz und Donner gebieten könne! Je mehr nämlich das Heidenthum von der Welt verschwand, desto mehr zogen sie sich in ihre dunkeln Kammern zurück, und überließen sich dort ihrer Schwärmerei, die wohl nie so grell in der Geschichte auftrat. Auf diesem Wege hatten sie auch den **Julian** umstrickt; und besonders **Maximus**, der dieß gethan, rühmte sich der wirksamsten Zauberkünste. Sie waren mit ihm auch nach Persien gezogen, und hatten ihn besonders zu diesem Kriege genöthigt, weil sie glaubten, die Götter müßten ihm, durch ihre Zauberformeln gezwungen, wirksamen Schutz angedeihen lassen. Allein sie betrogen sich. **Jovian** entfernte sie sogleich nach dem Tode Julian's von dem Heere, weßwegen sie sagten, daß er ein Feind der Philosophie und der Philosophen sei. Aber man konnte sie auch zu nichts brauchen; und nun zogen sie sich immer mehr in sich zurück, und ihre Lage wurde stets schlimmer. Unter **Valentinian** und **Valens** spannen sie endlich — 374 eine weitverzweigte Verschwörung gegen beide Kaiser an,

[1]) H. **Kellner**: „Jamblichus.“ S. 251—264.

[2]) H. **Kellner**: S. 364, 375—380. — Histoire de l'empereur Jovien, par la Bletterie. Par. 1776.

und hatten den Geheimschreiber Theodor auf ihre Seite gezogen; denn sie versprachen ihn zum Augustus zu machen. Allein ihr Unternehmen mißlang, und man entdeckte die ganze Verzweigung; da traf sie ein hartes Loos. Die angesehensten von ihnen, Maximus, Simonides, Hilarius, Patricius, Andronicus und Ceranius wurden hingerichtet, wie der Heide Zosimus sagt (4, 35), mit welchem Ammianus Marcellinus und Socrates übereinstimmen. Alle Zauberbücher wurden aufgesucht und vernichtet, deßwegen kam auch nichts mehr von denselben auf uns; denn Alles wurde, und mit Recht, vertilgt. Aber die heidnische Wissenschaft erlitt dadurch den größten Stoß, von dem sie sich nie mehr recht erholen konnte.

Im Jahre 394 wurde die neuplatonische Schule von einem neuen Unfalle betroffen. Denn die Gothen fielen in diesem Jahre in Griechenland ein, und plünderten auch Athen. Sie hatten ein ganz besonderes Augenmerk auf diese Philosophie geworfen, wer sie auch immer auf sie aufmerksam gemacht haben mochte, und sie war ihnen gänzlich zuwider. Sie ermordeten aber auch viele Philosophen, namentlich Proterius, Hilarius und Priscus, welche Häupter dieser Schule waren. Die christlichen Kaiser ließen zwar die Neuplatoniker in Athen fortbestehen, aber diese verschwinden immer mehr. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts wollte Synesius, später Bischof von Ptolemais, Athen der Studien wegen besuchen; wir können aus seinen Briefen, besonders dem hundertfünfunddreißigsten schließen, daß der Glanz der dortigen Schulen schon ganz verschwunden war, und daß es nicht mehr der Mühe lohnte, diese Stadt zu besuchen.

Gegen 480, wo im Occident durch die Völkerwanderung fast alle Wissenschaft zerstört war, wußte der Proconsul Flavius Boëthius nicht, wo er seinen Sohn studiren lassen sollte. Der Papst Simplicius rieth ihm, ihn nach Athen zu schicken, was auch geschah. — Der Sohn aber, der nachmals so berühmte Boëthius, wollte Athen sogleich wieder verlassen, blieb indeß doch einige Jahre daselbst, und beschäftigte sich mit Uebersetzungen, weil er von den dortigen Lehrern nichts lernen konnte. Endlich im Jahre 529 schloß Justinian die heidnischen Schulen. Diogenes, Hermias, Eulamius, Priscianus, Damascius, Isidorus und Simplicius[1])

[1]) H. Kellner: S. 411—425. — R. Nicolai: Geschichte der griechischen Literatur, II, 2. Magd. 1867 (mit reicher Literatur).

(die drei letztern sind die berühmtesten) waren noch Neuplatoniker. Sie wollten sich zu Cosroës begeben, um bei ihm, der ihnen als ein philosophischer König geschildert wurde, Aufnahme zu finden. Sie hielten sich auch einige Zeit in Persien auf; Cosroës aber war nichts weniger als Philosoph; bei den Persern fanden sie auch keinen Anklang, und so baten sie den Justinian wieder, in sein Reich zurückkehren zu dürfen. Er erlaubte es ihnen (533), und mit ihnen hörte die neuplatonische Schule auf.

Auf Valentinian I. folgte sein Sohn Gratian, der sehr bald seinem Bruder Valentinian II. die Augustus-Würde gab; sowie auch Theodosius I., unter dem 379—392 durch stufenweise strengere Gesetze die Ausübung des Heidenthums untersagt wurde, und zwar 392 unter Todesstrafe; diesen Gesetzen wurde jetzt auch strenge Ausübung gegeben.

§. 3. Verhältnisse des Occidents.[1])

Wir finden die Erscheinung, daß in den durch Bildung und Rang ausgezeichnetsten Familien und in den untersten Ständen sich das Heidenthum am längsten erhielt. Was die Gelehrten betrifft, und zwar jene, die sich durch Behandlung der schönen Wissenschaften den größten Ruhm erwarben, so finden wir, daß in Gallien, Spanien und Afrika während des vierten Jahrhunderts die Schulen mit heidnischen Lehrern besetzt waren, wovon sich nur wenige Ausnahmen finden, sei es, daß die Christen sich nicht so wie die Heiden auszeichneten, oder aus einer andern Ursache. Ausonius, Nazarius, Elpidius, Aelius Donatus, der Lehrer des heiligen Hieronymus und Verfasser der ars prima, Servius, der berühmte Commentator des Virgil, docirten damals. Der einfältige und schlichte Menschensinn konnte das Christenthum, wenn es sich ihm nahte, nicht ausschließen; aber der Gelehrte hatte künstliche Mittel, sich desselben zu erwehren.

Die altadeligen römischen Geschlechter waren ebenfalls noch großentheils heidnisch. Die großen Erinnerungen derselben gingen in das älteste Heidenthum zurück, und sie hielten es daher mit aller Kraft fest. Im Jahre 382—383 gab Gratian den Befehl, daß aus dem Senate

[1]) H. Richter: Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus. 697 S. Berl. 1865.

in Rom der Altar der Victoria entfernt werde, der bis dahin im Sitzungssaale stand, und an welchem eidliche Verpflichtungen abgenommen wurden, wodurch die christlichen Senatoren vielfach sich beunruhigt fühlten. Die heidnischen Senatoren beschlossen, dagegen eine Beschwerdeschrift einzugeben und darin zu bitten, den Altar wieder herstellen zu lassen; dieser Beschluß ging mit Stimmenmehrheit im Senate durch. Also gab es noch mehr heidnische, als christliche Senatoren. Symmachus, einer der größten Redner und Staatsmänner seiner Zeit, sollte an der Spitze einer Deputation an Gratian abgesandt werden, der sie aber nicht vorließ.[1]) Inzwischen starb Gratian, und der junge Valentinian II. wollte ihre Bitte bewilligen. Dem aber widerstand Ambrosius. Er war Statthalter in Ligurien gewesen und hatte den besten Ruf erlangt; als Bischof von Mailand hatte er sich um die kaiserliche Familie die größten Verdienste erworben; zugleich war man von seinen uneigennützigen Absichten überzeugt, und man konnte also mit Recht hoffen, daß sein Wort von Gewicht sein werde. Da also Valentinian gebeten wurde, den Altar der Fortuna wieder aufrichten zu lassen, so stellte ihm Ambrosius schriftlich vor, daß er durch eine solche Erlaubniß sich dem Götzendienste günstig erweise. Er werde, wollte er noch ferner christliche Kirchen besuchen, entweder keinen Priester, oder einen, der ihm den Eingang wehrte, finden. Symmachus schrieb gegen diese Eingabe des Ambrosius, und setzte in seiner Schrift das Verhältniß des Christenthums und Heidenthums auseinander. Beide, sagte er, seien nur endliche Formen, um das unendliche Wesen zu verehren. Diese Verehrung aber könne sich auf eine einzige Form nicht beschränken. Dann führt er Rom redend ein und läßt es sagen, daß es schon tausend Jahre unter dem Schutz der Götter stehe, und unter ihrer Anführung die ganze Welt erobert habe; jetzt, in seinem Alter, könne es daher keine fremden Götter mehr annehmen, sondern es könne nur mit ihnen (den alten) sterben. Unter den Göttern war es glücklich, jetzt aber sei es von Barbaren umringt. Dann geht Symmachus auf die den heidnischen Priestern und Vestalinen zugestandenen Privilegien über, und fordert sie zurück.

[1]) Libanius und Symmachus, s. H. Kellner: S. 351—363.

Valentinian gab diese Schrift dem **Ambrosius** zur Beantwortung; diese Beantwortung ist wohl die schönste Schrift des Ambrosius, abgefaßt in christlicher Einfalt, aber zugleich auch in der schönsten Sprache. Er weiset nach, wie die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Religionen durch Symmachus auf Irrthum beruhe, und daß Heidenthum und Christenthum wesentlich verschieden seien. In Ansehung Rom's weiset Ambrosius auf den Wechsel hin, der alles Irdische unwandelbar treffe. Erhaben ist er da, wo er zu den Priestern und Vestalinen kommt. Letztere vergleicht er mit den christlichen Jungfrauen, die in Armuth lebten, während jene nicht keusch sein zu können glaubten, wenn sie nicht mit Reichthümern überhäuft wären. Das Patrimonium der heidnischen Priester, sagt er, war Eigenthum von Reichen und Schlemmern, das der christlichen Kirche aber Eigenthum der Armen und Elenden. Oder zeigt uns eure Krankenhäuser und Hospitäler? ꝛc. — Die Antwort des **Ambrosius** wurde im Staatsrathe vorgelesen, und es wurde beschlossen, daß der Altar der Fortuna nicht mehr bleiben dürfe, und daß die Privilegien der heidnischen Priester und Vestalinen eingezogen werden sollten. Diese Schrift des Ambrosius erhielt allenthalben den größten Ruhm.[1])

Erst Theodosius der Große bewirkte, daß die vornehmen Familien christlich wurden. Er war im Jahre 345 einem spanischen Edelmann Theodosius, einem der besten Feldherrn und Christen, geboren. Der junge Theodosius begleitete stets seinen Vater, und gab selbst bald die besten Proben seines Feldherrntalentes und seiner Tapferkeit, so daß er noch als Jüngling Heere zum Siege führte (J. 374). Von Valens wurde er — 376 — nach Spanien verwiesen, wo er sich aber die besten Einsichten in die bürgerlichen Verhältnisse erwarb. Besonders zeichnete ihn sein christlicher Sinn, seine Demuth und sein Gehorsam aus.[2]) Zu dieser Zeit brachen die Barbaren von allen

---

[1]) Ambros. ep. 17, 18, 57. — **Schmieder**: Des Symmachus Gründe und des Ambrosius Gegengründe. Halle 1790. — **Villemain**: De Symmaque et de St. Ambroise (Discours et mélanges littéraires) oeuvr. compl. 1849—1857. — **Rohrbacher-Tappehorn**, 7, 211—217. — Libri II. ctr. Symmachum von Aur. Prudentius Clemens, ein herrliches Gedicht dieses ersten christlichen Dichters.

[2]) J. H. **Stuffken**: Dissert. de Theodosii M. in rem christianam meritis, 1834. — **Flechier**: Histoire de Theodose le Grand. Par. 1776. —

Seiten in das römische Reich ein, und Gratian bat den Theodosius, die Führung des Heeres zu übernehmen. Aber es war fast ganz aufgerieben, der kleine Rest demoralisirt. Doch bald sammelte er um sich zahlreiche Legionen, und erfocht so bedeutende Siege, daß man sie am Hofe gar nicht zu glauben wagte, und eigne Commissäre zur Untersuchung absandte. Im Jahre 379 ernannte ihn Gratian zum Augustus des Orients, er selbst behielt den Occident. Zahlreiche Siege krönten die Herrschaft des Theodosius, und als auch Maximus besiegt war, feierte er mit Valentinian II. in Rom einen Triumph, ein für Rom so selten gewordenes Schauspiel; der ihn aber verdient, war ein Christ, welcher mit der tiefsten Frömmigkeit die größte Staatsklugheit und die besten Feldherrntalente vereinigte. Er bewies sich überall freundlich und liebreich, und besuchte persönlich die altadeligen Familien; dieß brach ihnen die Kruste vom Herzen. Eine unzählbare Menge Römer, besonders Vornehme, wie Aur. Prudentius sagt, gingen zum Christenthum über, wie die Familien der Gracchen, der Scipionen, der Cornelier, der Meteller ꝛc. Vorzüglich die Frauen dieser Familien traten über, sie hatten wahrscheinlich auch ihre Männer mit sich gezogen. Die heilige Marcella, die ältere und jüngere Melania, Eustochium ꝛc. stammten aus den genannten Familien.

Das Heidenthum verschwand aber doch nicht völlig aus Rom. Als im Jahre 405 Radagais an der Spitze von 400,000 Bewaffneten in Italien einbrach, und als Heide die Heiden begünstigte und sehr viele Opfer schlachtete, da geriethen die heidnischen Römer in solche Furcht, daß sie mit Gewalt die heidnischen Opfer wieder herstellen wollten, um dadurch denen des Radagaisus entgegen zu wirken. Aber Stilicho schlug ihn bei Florenz auf das Haupt; die heidnischen Römer beruhigten sich wieder; aber ihre Bekehrung fand erst mit der Eroberung Roms statt. Da wurden sie überzeugt, daß die Götter Rom nicht mehr schützen konnten; sie wurden nun Christen, und nur sehr Wenige blieben zurück. — Damals verbreitete sich auch die Prophezeiung, daß das Christenthum nur 365 Jahre lang blühen, dann aber das Heidenthum zurückkehren würde. Denn Petrus habe

Wietersheim: Bd. 4 u. 5. — Alb. de Broglie: L'empire et l'église au 4. siècle, t. 5 et 6. Par. 1866.

als großer Zauberer das Fatum 365 Jahre lang gebannt; aber auf länger habe er dieß nicht vermocht. Im Jahre 396 oder 398 also, weil man die 33 Jahre Christi beizählen muß, sollte sich diese Prophezeiung erfüllen. Da es nicht geschah, wurden Viele Christen.

Die Art und Weise, auf welche das Heidenthum verschwand, war nicht stets dieselbe. — In Aegypten und in Alexandrien stammte das Christenthum aus der ältesten Zeit, und selbst unter Julian wurden dort so viele Heiden durch Athanasius bekehrt, daß dieser verbannt wurde. Doch gab es zur Zeit Theodosius des Großen noch sehr viele Heiden daselbst. Gegen das Jahr 389 wollte der Patriarch Theophilus einen verlassenen und beinahe schon zerfallenen Bachustempel in eine christliche Kirche verwandeln, was ihm auch Theodosius auf seine Anfrage erlaubte. Als man in den unterirdischen Gängen nachsuchte, fand man Symbole ägyptischer Gottheiten, nämlich schändliche Sachen. Theophilus glaubte, daß er durch das Vorzeigen derselben das heidnische Volk zur Einsicht bringen würde. Er veranstaltete daher, daß sie öffentlich in der Stadt herumgetragen würden, damit sie so Jedermann sähe. Die alexandrinischen Philosophen, die am Serapeion lehrten, reizten das heidnische Volk, traten an seine Spitze, und erregten einen furchtbaren Aufruhr. Der Philosoph Olympius war der Leiter der Bewegung, und mit ihm Helladius und Ammonius. Viele Christen wurden ermordet; da zog bewaffnete Macht gegen sie; sie flüchteten sich in den Serapistempel, machten von da Ausfälle, und mordeten auf die grausamste Weise alle Christen, die sie ergreifen konnten. Die bürgerlichen und militärischen Beamten suchten sie zur Besinnung zu bringen; aber vergebens. Hierauf wandten sie sich an Theodosius, der zurückschrieb: Allen Aufrührern soll verziehen werden; denn die sie getödtet hätten, seien Martyrer, und diese forderten keine Rache. Dann aber verordnete er, daß der Serapistempel niedergerissen werden sollte. Jetzt trat eine Menge Heiden zum Christenthume über; die Philosophen aber flüchteten sich in andere Gegenden. Das Serapeion oder der Serapistempel, von dem wir erst jetzt nähere Kenntniß erhalten, wird von Ammianus Marcellinus als Weltwunder dargestellt, dem nur das Capitol an die Seite gesetzt werden könne. Gleiches bezeugt Rufinus. Er war auf einer künstlichen Anhöhe erbaut, Säulengänge umgaben

ihn, und viele prächtige Gebäude, in denen die Priester 2c. wohnten. Erst in der Mitte war der ganz marmorne Tempel, der mit Gold, dann mit Silber, dann mit Kupferblech bedeckt war. Die Bildsäule des Serapis selbst war von kolossaler Größe, den Sonnengott und den befruchtenden Nil bedeutend. Dieser Tempel nun sollte zerstört werden. Eine Menge Christen und Heiden versammelten sich am bestimmten Tage. Das Gerücht verbreitete sich, Serapis werde herabstürzen, die Erde sich öffnen und Alles verschlingen, wenn man ihn anrührte. Keiner wollte sich an den Gott wagen. Da schwang sich endlich ein christlicher Soldat auf seine Schultern, und zerschlug mit seiner Axt den Kopf des Götzenbildes. Dieß machte den größten Eindruck auf die Heiden. Nun aber stieg der Soldat herab, und schlug seine Axt in das Knie, das von Holz war. Dieß fiel herab, und ein großer Theil der Statue war nun beschädigt. Da sich Serapis nicht rührte, so kam ein großer Theil der Heiden zurück von seinem Wahn. Weil aber der Statthalter zu gleicher Zeit ein Pferderennen veranstaltet hatte, so waren Viele derselben nicht zugegen. Nun kam die Zeit der Nilüberschwemmung. Da diese sich verzögerte, so schoben die Heiden die Schuld auf die Zerstörer des Serapistempels. Es wiederholte sich der Aufruhr. Theodosius, darüber befragt, antwortete, man habe zu warten, bis der Nil über seine Ufer trete. Dieß geschah auch, und zwar in höherm Grade als seit vielen Jahren. Es bekehrten sich wieder viele Heiden. Nachdem an der Stelle des Serapistempels eine Kirche zu Ehren Johannes des Täufers erbaut worden, zerstörte man auch die übrigen Tempel, und nur die schönsten, sammt dem, was nicht zum Aberglauben gehörte, wurden erhalten. Man fand bei den dabei angestellten Untersuchungen, besonders bei der Untersuchung eines Mithrastempels, die größten Abscheulichkeiten, welche die christlichen Schriftsteller gar nicht aufzuschreiben wagten. Diese schändlichen Eingeweide ihrer Tempel hielt man den Heiden vor, und sehr Viele bekehrten sich. In Heliopolis und Kanopus bekehrten sich ebenfalls, nach der Zerstörung ihrer Tempel, viele Juden.

Viel Nützliches und Schönes wurde aber damit auch vernichtet. Denn man hatte den Entschluß gefaßt, die Tempel zu zerstören, und man ließ sich nicht mehr davon abwendig machen. Der Tempel der Göttin Coelestis von Carthago (der phönicischen Astarte) gehörte zu

den schönsten Gebäuden des Heidenthums. Er hatte gegen eine Stunde im Umkreise, und war im Jahre 391 geschlossen worden. Ueber zwölf Jahre blieb er geschlossen, dann wollte man ihn in eine christliche Kirche verwandeln; der Bischof **Aurelius** hatte die Vorbereitungen dazu getroffen. Er wohnte selbst darin, und der christliche Gottesdienst wurde daselbst gehalten. Allein im Jahre 435 (nach Döllinger 421) wurde der Befehl gegeben, ihn niederzureißen, und seinen Boden in einen christlichen Gottesacker zu verwandeln. **Salvian**[1]) sagt: Sehr viele Christen, ja die Hälfte derselben zu Carthago hätten neben Christus auch die Coelestis angebetet. Die Art, wie viele Heiden seit Constantin zum Christenthum übertraten, brachte dieß mit sich, indem sie nur zum Scheine Christen wurden. Deßwegen wurden ihnen diese Tempel aus den Augen geräumt. Im Jahre 425 (unter Kaiser Theodosius II.) befanden sich im ganzen Reiche des Orients keine Tempel mehr in den Händen der Heiden; entweder waren sie zerstört, oder in christliche Kirchen umgewandelt.

Seit dem Jahre 380 finden wir den eigenthümlichen Ausdruck „Paganus“ statt Heide, welches Wort sonst Landbewohner, Bauer, bedeutet. Ein Heide und ein Bauer war demnach dasselbe, und das Heidenthum hieß Bauern-Religion, was uns zeigt, daß unter den Bauern, die größtentheils Sklaven und Leibeigene waren, sich das Heidenthum am längsten erhielt. Zum Theil war die Nachlässigkeit vieler Bischöfe daran die Ursache, wie auf Sardinien, wo bis Gregor I. der größte Theil der Landbewohner noch Heiden waren. Gregor I. gab nun die geeigneten Verordnungen zu ihrer Bekehrung. Sie waren in der Regel nicht so verdorben wie die Stadtbewohner, sondern offen, und nahmen das Christenthum freudig auf, wenn sie es kennen lernten, wie wir aus den Missionsreisen sehen, welche Chrysostomus seinen Mönchen auftrug, welche im Libanon und in Phönicien Viele bekehrten. — Im Occident aber wurden die Heiden oder Pagani bald so zahlreich, daß sie nicht eher verschwanden, als bis alle deutschen Völker christlich waren, mit denen sie sich vereinigt hatten.

---

[1]) Salv. de gubernat. Dei l. 8, 2 (seine Berichte über das kath. Afrika leiden an augenscheinlichen Uebertreibungen, wie seine Berichte über die „Tugenden“ der Vandalen).

Aehnliches sehen wir im Orient, wo es in den Gebirgen von Kleinasien ꝛc. noch lange Zeit heidnische Landbewohner gab.[1])

§. 4. Apologeten dieser Zeit.

I. In der griechischen Kirche waren es: Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Cyrillus von Alexandrien, Theodoret von Cyrus und Aeneas von Gaza.

1) Eusebius,[2]) der hier als Apologet des Christenthums genannt wird, der Geschichtschreiber (S. 29), galt für den gelehrtesten

[1]) Tzirschner: Der Fall des Heidenthums. Leipz. 1829. — A. Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident. Par. 1835, 2 vol. — Et. Chastel: Histoire de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient. Par. 1850. (Beide Werke vom Preisgerichte gekrönt.) — E. Lasaulx: Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser. München 1854. — J. W. Hoffmann: Ruina superstitionis paganae variis observat. ex histor. ecclesiae saec. 4 et 5 illustrata. Vitenbergae 1738. — E. Gibbon: History of the decline and fall of roman empire. Lond. 1774—1788, 6 t. (öfter erschienen und deutsch übers.). — S. G. Ruediger: De statu et conditione paganorum sub imperatoribus christianis post Constantinum. Bresl. 1825. — H. M. Millmann: History of christianity from the birth of Christ to the extinction of paganism in the roman empire. Lond. 1840. — Schaff: Kirchengeschichte bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Leipz. 1867. — Rohrbacher-Tappehorn: Universal-Geschichte der christl. Kirche. Bd. 7. Münst. 1866 (vom Tode Julian's bis 430).

[2]) Eusebius: Praeparationis evangel. lib. XV. gr. Lutetiae 1544. ed. Stephanus. — Praeparatio evangelica, Franc. Vigerus S. J. rec. illustravit. Par. 1628 (et 1688 Coloniae). — Ev. praeparationis l. XV, ad cod. mss. rec. Th. Gaisford, Oxonii 1843—44, 4 vol. in 8°. (abgedr. ap. Migne: Ed. nova juxta Parisinam Oxoniensem et Lipsiensem (1688) denuo recensita. Paris 1857). — Eus. Pamph. Evangelic. demonstrationis Lib. X. ed. Steph. Lutetiae 1545, ed. Vigerus, 1628, 1688 (wie oben — die Kölner Ausgabe ist in Leipzig gedruckt). — Eus. P. evangelicae dem. libri decem cum versione latina Donati. Recens. Thom. Gaisdorf, 2 t. Oxon. 1852. — Eus. P. de dem. evang. l. X. ex ed. 1628, 1688, Oxon. 1842. — Accedit supplementum a J. A. Fabricio evulgatum, prooemium scilicet et capita 3 priora, cum ipsius operis epilogo, publ. Migne, T. 22 (Eus. op. 4) Patrol. graecae, 1857 (cf. Fabricii delectus argumentor. et syllabus scriptor. de verit. religion. christian., Hamb. 1725). — Eusebii Caesariensis opera. Recognovit Guilielm. Dindorf, Vol. I et II. Praeparationis evangelicae libri I—XV. 1867 Lips. (Biblioth. Teubneriana.)

Mann seiner Zeit, und von ihm haben wir auch die gelehrteste Widerlegung des Heidenthums. Seine erste Schrift: „Praeparatio evangelica" ist polemisch, und in ihr greift er das Heidenthum direct an. Seine zweite Schrift: „Demonstratio evangelica" ist apologetisch, und hat die Aufgabe gelöst, das Christenthum hinsichtlich seiner einzelnen Lehren darzustellen. In beiden Werken ist das Heidenthum am ausführlichsten beschrieben; die ägyptische, phönicische, griechische und römische Götterlehre wird darin dargestellt; ferner die heidnischen Institute, und die Orakel. Zugleich vergleicht er die berühmtesten griechischen Philosophen mit den mosaischen und christlichen Schriften. In gelehrter Beziehung ist dieses Werk unschätzbar, und ohne dasselbe würde uns Vieles von den heidnischen Religionen unbekannt sein. Zugleich ist er sehr treu und glaubwürdig. Aber es fehlte ihm an einem ächt organisatorischen Geiste; auch seine arianische Anschauungsweise verhinderte ihn, das Christenthum getreu aufzufassen. Dieß war auch die Ursache, warum viele seiner Bücher verloren gegangen, was schon theilweise im vierten Jahrhundert der Fall war. Von der „Demonstratio" aber sind zehn Bücher verloren gegangen, und schon Hieronymus konnte sie nicht mehr auffinden.

2) Einen merkwürdigen Gegensatz mit den Werken des Eusebius bilden die apologetischen Schriften des heiligen Athanasius, die erste betitelt: „Rede an die Griechen;" die zweite: „Von der Menschwerdung des Sohnes Gottes." Diese Werke gehören wohl zu den schönsten griechisch-christlichen Schriften gegen das Heidenthum. Sie sind sehr flüssig geschrieben, und zeichnen sich durch große Einfalt aus. Er schrieb sie wahrscheinlich im Jahre 320.[1]) Von da an wurde aber die griechische Kirche so zerrüttet, daß ein Jahrhundert lang keine besondere Widerlegungsschrift mehr erschien.

3) Erst Cyrillus von Alexandrien gab wieder eine Widerlegungsschrift gegen die Angriffe des Kaisers Julian auf die Christen her-

[1]) Tom. I op. S. Athanasii, ed. Montfaucon 1698, ed. Justiniani: Patav. 1777; ed. Migne 1857, T. 25 der Patrol. graeca. Zur Erklärung dieser beiden Schriften s. Möhler: Athanasius der Große, 1844, das zweite Buch (S. 117—220); und H. Voigt: Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Brem. 1861.

aus. Als Julian seinen Zug nach Persien unternahm, wollte derselbe die Festtage dazu benützen, das Christenthum schriftlich zu bekämpfen, und er wurde darin besonders von Maximus unterstützt. Das Meiste, was Julian vorbringt, findet man schon bei Celsus und Porphyrius. Deßwegen ist vielleicht so lange eine Widerlegung des Julian unterblieben. Aufgefordert aber von vielen ägyptischen Christen unternahm Cyrillus dieselbe, und erklärte dieß für eine Pflicht seines bischöflichen Amtes. Wir besitzen jedoch nur die Widerlegung des ersten Buches von Julian in fünf Büchern, welche zu lange ausgefallen ist. Das Werk erschien nicht vor 432, vielleicht im Jahre 433 oder 434.[1])

4) Theodoret,[2]) Bischof von Cyrus, verkehrte einst mit heidnischen Philosophen, die sich über das Christenthum lustig machten, und besonders darüber, daß die Evangelisten und Apostel einen unbedingten Glauben fordern, womit sie verlangen, daß der Christ ganz blind sei, so daß sich das Christenthum von Anfang an als schlecht darstelle. Theodoret antwortete ihnen mündlich; da sie aber ihre Spöttereien überall fortsetzten, so antwortete er ihnen schriftlich, und so kamen seine zwölf λόγοι oder Abhandlungen zur Heilung griechischer Krankheiten heraus.[3]) Theodoret sagt: Durch ihre giftige Zunge könnten solche auch Christen allerlei Krankheiten beibringen, und deßwegen wolle er Heilmittel gegen dieselben darbieten. Sie waren also mehr zur Verwahrung der Christen, als zur Bekehrung der Heiden verfaßt. Gegen das Jahr 437, wo diese Schrift herauskam, übte also das Heidenthum noch bedeutenden Einfluß selbst auf die Christen. Das Heidenthum war zwar beinahe verschwunden, aber doch waren

---

[1]) D'Argens: Defense du paganisme par l'empereur Julien. Berl. 1769.

[2]) In der Ausgabe des Cyrillus von Aubertus, Paris 1628, sind es zehn Bücher; und von neun weiteren Büchern entdeckte Ang. Mai Bruchstücke (nova Patrum sct. Bibliotheca. Rom. 1844–1854, 7 vol. T. II (1844): S. Cyrill. Al. in Lucam, et alia opusc. XVI.) abgedruckt, ap. Migne: Patrologia graeca t. 76, Par. 1859. operum Cyrilli tom. 9, deren es 10 in dieser neuesten Ausgabe sind, weil A. Mai sehr viele verlorne Werke des Cyrill A. wieder fand.

[3]) Theodoreti Cyr. op.: graecarum affectionum curatio, l. XII, in oper. ed. Sirmond t. 4. — Schulze-Noesselt, t. 4. — Migne (t. 83 p. gr. (1859; op. t. 4).

noch Versuchungen dazu geblieben. Das Buch ist übrigens vortrefflich geschrieben.

5) **Aeneas** von Gaza [1]) wird in der Ueberschrift seiner Werke „Sophist," d. h. Lehrer der schönen Wissenschaften genannt. Er war in Athen und Alexandrien gebildet worden, und war Neuplatoniker gewesen, ehe er Christ wurde. Auf einer Reise nach Athen wurde er nach Alexandrien verschlagen, und traf dort mehrere bekannte Neuplatoniker, besonders den **Theophrast**, und einen seiner Freunde, welcher, wie er Christ geworden war. Mit diesen kam der Letztere im Gespräche besonders über Auferstehung und Unsterblichkeit zu reden; der Freund siegte, und dieses Gespräch gab **Aeneas** heraus. Man ging von dem Grundsatz aus, daß einst Plato selbst gesagt habe, er verlange von seinen Schülern keinen Glauben an seine Worte, sondern, wenn einst ein Höherer komme, so sollten sie diesem glauben. Wenn also ein Platoniker Plato verlasse, und Christus anhänge, so verlasse er das Prinzip seines Lehrers nicht.

II. Lateinische Apologeten sind: **Lactantius**, dessen „Institutiones divinae" noch in die Zeit der Verfolgungen hineinfallen, dann **Julius Firmicus Maternus**, **Augustinus** und **Orosius**.

1) **Julius Firmicus Maternus** [2]) war höchst wahrscheinlich ein römischer Patricier, der unter der Herrschaft des Constantius und seiner Brüder Christ wurde. Kaum hatte er die heilige Schrift gelesen, als er schon als Vertheidiger des Christenthums auftrat. Er richtete seine Schrift an Constans und Constantius, verbreitet sich in derselben zuerst über das Heidenthum, seinen Ursprung, seinen Einfluß auf die guten Sitten, und fordert dann die Kaiser auf, es zu zerstören. Aber dieß war damals noch nicht an der Zeit, und Constantius, ein übertriebener Eiferer, hatte dazu ohnehin schon Lust. Dann schreibt er auch noch die Maßregeln vor, wie die Tempelschätze

[1]) Aeneas Gazaeus: Theophrastus, sive de an. imm. et corp. resurr. dialogus, gr. ed. Barthius, Lips. 1655; ed. Gallandi B. P. t. X. p. 629—666 (daraus Migne Pat. gr. t. 85. Par. 1860).

[2]) De errore profanarum religionum ad Constantium et Constantem Augustos, Gallandi t. V. p. 23—39. — Ed. F. Muenter, Hafniae 1822. — (Hentz: De Jul. Firmico Materno ejusque inp. de err. pr. rel. libello. Kopenh. 1817.) — Ed. Fr. Oehler in: Biblioth. Patr. eccles. latinor., t. XIII. Lips. 1847. — Ex recens. C. Bursian. Lips. 1856.

verwendet werden könnten, und dieß so, wie es den Heiden nur ärgerlich sein mußte.

2) Von dem heiligen Augustin besitzen wir das vortrefflichste apologetische Werk: „De civitate Dei.“ Die Heiden schoben alles Unglück, welches das Reich seit dem zweiten Jahrhundert traf, dem Verfalle des Götzendienstes zu, was besonders unter Kaiser Theodosius oft wiederholt wurde. Die Germanen waren damals nicht bloß in das römische Reich eingefallen, sondern selbst Rom wurde im Jahre 410 von Alarich erobert, geplündert und theilweise zerstört. Viele Heiden flohen, und verbreiteten sich über die noch nicht eroberten Länder, besonders Afrika, wo sie sich in Klagen erschöpften, so daß selbst manche Christen zu wanken anfingen. In verschiedenen seiner Predigten (56—105—106 ꝛc.) spricht Augustin schon gegen dieses Unwesen. Aber selbst römische Statthalter fanden die Gefahr so groß, daß sie ihn baten, gründlich darauf zu antworten, wie u. a. Marcellinus.[1]) Augustin schrieb ihm öfter hinüber; aber er sagte, daß dieß nicht ausreiche, sondern daß er Bücher schreiben müsse, um die Christen wieder zu befestigen. Und nun schrieb er sein Werk von dem Reiche Gottes. Es zerfällt in zweiundzwanzig Bücher. Die ersten zehn sind polemisch, die zwölf letzteren apologetischen, positiv das Christenthum entwickelnden Inhalts. In den ersten fünf Büchern werden die Klagen der Heiden, daß das Christenthum am Untergange des römischen Reiches Schuld sei, widerlegt, während in den andern fünf die Behauptungen jener Heiden, welche zwar diesen Klagen nicht glaubten, aber doch lehrten, daß das Christenthum vor dem Heidenthume sich nicht halten könne, abgewiesen werden. In den letzten zwölf Büchern wird die Geschichte des Reiches Gottes beschrieben, im Gegensatze gegen das böse Reich Satans. Die drei ersten enthalten die Entstehung, die drei andern enthalten das Wachsthum, und die sechs letzten das Ende dieser beiden Reiche.

Zuerst also ist von der Weltschöpfung, dann von dem Falle der Engel, hernach der Menschen die Rede; dann wird gezeigt, wie jetzt

[1]) Jos. Hub. Reinkens: Die Geschichtsphilosophie des heil. Augustinus. 41 S. Schaffh. 1866. (Nicol. Clausen: Aurelius Augustinus Hipponens., sacrae scripturae interpres. 1825.)

nach dem Falle das Eine Reich sich in zwei Reiche spalte, und wie diese Spaltung durch die ganze Geschichte hindurchgehe, und es wird das Christenthum beinahe geschichtlich abgehandelt. „Civitas Dei" wird das Ganze betitelt, weil dieses Reich doch die Hauptsache ist, und dasselbe sich immer herrlicher entfaltet, je mehr es von den Bösen angefochten und verfolgt wird. Es ist dieß Augustin's größtes und schönstes Werk, in welchem er seinen großen Geist am reichsten entfalten konnte. Es wurde daher ungemein geschätzt. Marcellinus, der Statthalter von Afrika, schrieb, nachdem er die drei ersten Bücher gelesen hatte, an Augustin den schmeichelhaftesten Brief, und lobte ihn und seine Schrift ungemein, indem er sagte, er wisse nicht, was er an diesem Buche am meisten bewundern müsse. Die zwölf letztern Bücher aber sind noch viel vortrefflicher, als die ersten drei. In der kürzesten Zeit durchwanderte daher dieses Werk das ganze römische Abendland. [1])

3) Orosius, war ein geborner Spanier, wahrscheinlich aus Tarraco. [2]) Sein Eintritt in das männliche Alter fiel in die Eroberungszeit Spaniens durch die Vandalen, Alanen, Sueven ꝛc. Er flüchtete sich, und als er schon auf dem Schiffe war, das ihn nach

[1]) S. Aurelii Augustini ep. de civitate Dei libri XXII., Rec. B. Dombart, 2 voll. Lips. 1863 (bibl. Teubneriana).

[2]) P. J Dalmases y Roz: Dissertacion historica por la patria de Orosio. Barcel. 1702, fol. — Florez: España sagrada. t. 15, p. 310—351, t. 30. p. 397 sq. — Moerner: De Orosii vita ejusque historiarum libris VII. advers. paganos. Berol. 1844. — Histor. l. 7, ed. Havercamp. Lugd. B. 1738, 1767; apud Gallandi, t. IX. Ven. 1773. p. 63—182. — Ed. Thorun. 1857. ad fidem rec. Haverc. — The Anglo-Saxon version from the histor. of Orosius, by Aelfred the Great, zuletzt ed. Jo. Bosworth. London 1859. — Em. Mejean: Paul Orose et son apologétique contre les paiens. Strassb. 1862. Seit der Auffindung der Briefe des Braulio von Saragossa ist kein Zweifel mehr, daß Orosius ein Galizier aus Bracara war. Braulio schreibt an den heiligen Fructuosus von Braga: Erinnert euch, daß aus der Gegend, welche ihr bewohnt, die geistreichsten und gelehrtesten Männer entsprossen sind, u. a., um nur einige zu nennen, der Priester Orosius, die Bischöfe Turibius, Idatius und Carterius (ex ea ortos fuisse elegantissimos et doctissimos viros, ut aliquos dicam, Orosium presbyterum etc. epistolae Braulionis in España sagrada, t. 30, 395). Die übrigen Gründe, welche für Bracara als Heimath des Orosius sprechen, s. Gams: K.-G. von Spanien, 2, 1. S. 398—411.

Afrika führen sollte, wurde er noch verfolgt. Voll Trauer über die schrecklichen, von den Barbaren angerichteten Verwüstungen und Gewaltthätigkeiten langte er in Afrika an, um bei Augustin Trost zu suchen, den er auch fand. Augustin gab ihm den Auftrag, eine Weltgeschichte zu verfassen, um darin besonders zu zeigen, daß zu allen Zeiten Reiche gegründet und zerstört wurden, und daß es auch früher große Katastrophen gab. Orosius that es, er schrieb sieben Bücher, welche gleichsam historische Belege für das Werk Augustin's, besonders für seine ersten fünf Bücher sein sollten. Augustin sah das Werk durch und billigte es. Es ist wirklich sehr inhaltsreich und zweckmässig, und zugleich gut geschrieben. Auch dieses Werk wurde begierig gelesen, und Papst Gelasius sprach mit besonderer Anerkennung davon, weil Orosius durch dasselbe so viel zur Widerlegung des Heidenthums, zur Vertheidigung des Christenthums und zur Befestigung der wankenden Christen gethan habe.

§. 5. Verbreitung des Christenthums außer dem römischen Reiche.

Das Christenthum verbreitete sich sowohl im Osten, als im Westen des römischen Reichs. Nachdem dieses Reich die christliche Religion als Staatsreligion angenommen, so verbreitete sie sich auch außerhalb desselben. Die griechischen und römischen Kaiser konnten sehr viel dazu beitragen, daß das Christenthum auch unter den Bundesgenossen angenommen wurde; sie konnten es ferner durch Handelsbündnisse verbreiten; und brach irgendwo eine Verfolgung desselben aus, so konnten sie eine Bitte für dasselbe einlegen. Alles dieses geschah auch. Aber auch der entgegengesetzte Fall konnte eintreten. Denn bei den andern Völkern mochte leicht die Meinung sich verbreiten, daß das Christenthum nur römische Staatsreligion sei, und so konnte es in die politischen Streitigkeiten der Staaten und Völker hineingezogen werden, was auch geschah, so daß Tausende von Christen das Opfer wurden, besonders im Orient, wo Christ und Römer dasselbe war. Ein Jeder, der Christ war, wurde auch als solcher behandelt, welcher die römische Politik ergreife und ergreifen müsse. Diese letztere Anschauung treffen wir besonders bei den Persern.

Die Perser duldeten die Christen so lange, bis die Römer aufhörten sie zu verfolgen. Als aber die römischen Kaiser die Christen

begünstigten, da wurden sie mißtrauisch. Constantin der Große empfahl sie dem Könige Sapor; aber diese Empfehlung scheint gerade das Gegentheil bewirkt zu haben. Schon von 330 an trafen kleine Verfolgungen die Christen; aber im Jahre 343 begann eine große Verfolgung. Der persische Bischof in Ctesiphon-Seleucia wurde von Sapor aufgefordert, den persischen Kult anzunehmen, da Sapor glaubte, er stehe mit den Griechen in Verbindung, in welcher Meinung ihn besonders die Juden bestärkten. Sie stellten ihm vor, daß Constantin den Simeon reichlich beschenkt habe und sehr verehre, was anzeige, daß er ihm die Geheimnisse des persischen Reichs verrathen habe; denn für alle Geschenke schickte er ihm nur einen armseligen Brief zurück. Simeon sollte nun vor dem König anbetend niederfallen; aber er weigerte sich, weil dieß jetzt für einen Act religiösen Dienstes angesehen werden könnte. Nun verlangte Sapor, er solle der Sonne seine Verehrung bezeugen. Simeon aber antwortete, ein Mensch sei mehr als die Sonne. Jetzt wurde das Todesurtheil über ihn ausgesprochen: und man setzte ihm so gewaltig zu, daß man hundert Bischöfe, Priester und Diaconen vor seinem Angesichte hinrichten ließ, um ihn so zum Abfalle zu bewegen. Er aber blieb standhaft, und wurde endlich auf schreckliche Weise gemordet.

Anfangs erstreckte sich diese Verfolgung nur auf die Priester; aber bald traf sie auch die Laien. Usthazades verdient darunter besondere Auszeichnung. Usthazades war im Anfange abgefallen, kehrte aber, von Simeon bewogen, wieder zum Christenthum zurück, und wurde zum Tode verurtheilt. Nun erbat er sich von Sapor die Gnade, daß er im Reiche ausrufen lasse, daß er nicht als Verräther, sondern als standhafter Bekenner Christi gestorben sei, was dann auch, gegen Sapors Meinung, die Christen sehr im Glauben bestärkte, so daß keiner mehr abfiel. Phusik ward vom Könige ausersehen, bei einer großen Metzelei von Christen anwesend zu sein, weil der König nicht wußte, daß er ein Christ sei. Der Tod sollte nun einen Diacon, Namens Ananias, treffen, der sehr zitterte. Phusik konnte dieß nicht ansehen; er trat aus der Reihe der Hofbeamten heraus und tröstete ihn. Er wurde sogleich ergriffen, und starb ebenfalls den Tod der Martyrer. — Azades, der dem Könige besonders lieb war, gestand frei, daß er Christum anbete. Der König mußte ihn

hinrichten lassen; weil er ihm aber sehr lieb gewesen war, so ließ er jetzt vielfache Schonung eintreten. Jedoch dauerte die Verfolgung vierzig Jahre.

Zur Zeit des Kaisers Arcadius lebte in Mesopotamien der heilige Bischof Marutas. Er wurde vom Kaiser zu Gesandtschaften gebraucht, und indem er mit dem damaligen Perserkönige Izdegerdes verkehrte, gewann ihn dieser sehr lieb, war gern in seiner Nähe, und schenkte ihm sein ganzes Vertrauen. Von nun an faßten die persischen Könige eine bessere Meinung von den Christen. Die Magier besorgten, der König selbst wolle Christ werden, und um dieses zu verhindern, bedienten sie sich einer List. Während er das heilige Feuer anbetete, sprach ein von ihnen versteckter Mann, er solle sich dem heiligen Feuer nicht nähern, er — der in so naher Verbindung mit einem Christen stehe. Marutas mußte sich entfernen; dieser erklärte das Ganze sogleich für einen Betrug und ermahnte den König, die Sache genau untersuchen zu lassen, und wirklich fand man einen versteckten Magier. Und nun ließ der König sie decimiren; die Christen aber erhielten die Erlaubniß, Kirchen zu erbauen, und Marutas versammelte mehrere Synoden, um den Zustand der Christen recht zu ordnen.

Was aber Marutas nützte, das schadete wieder ein Anderer. Der Bischof Abdas von Susa zerstörte einen Feuertempel. Der damalige König (c. 418) Bahram V., der auch den Christen günstig war, befahl ihm in sehr mildem Tone, den zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Der Bischof aber weigerte sich; und nun befahl der König zur Strafe die Zerstörung aller christlichen Kirchen im persischen Reiche; daran schloß sich eine schreckliche Verfolgung. — Theodoret tadelt diesen Fanatismus des Abdas. Während der Verfolgung aber flohen viele Christen in das römische Reich, deren Auslieferung Bahram verlangte. Theodosius II. verweigerte sie, worüber es zum Kriege kam (422). Die Römer siegten. Einmal nahmen sie siebentausend Perser gefangen. Die Gefangenen aber waren die Beute der Soldaten. Da aber die Soldaten sie nicht ernähren konnten, so erbarmte sich ihrer der Bischof Acacius von Amida. Er versammelte an einem Tage seinen ganzen Clerus und machte ihm den Vorschlag, zur Auslösung der persischen Gefangenen die goldenen und

silbernen Kirchengefäße herzugeben (422). Dieß geschah: die Soldaten wurden losgekauft und erhielten Reisegeld. Als dieß Bahram erfuhr, wußte er sich vor Erstaunen nicht zu fassen. Er wünschte den Acacius zu sehen. Theodosius ging darauf ein, und nun kam der Friede zu Stande. Die Christen hatten wieder Ruhe.[1])

Unter den Christen in Persien entstanden aber bald darauf Secten; besonders breiteten sich die Nestorianer im persischen Reiche aus, so daß die Katholiken beinahe ganz verschwanden.

Gregor Illuminator, der Apostel Armeniens, bekehrte im Anfange des vierten Jahrhunderts den armenischen König Tiridates, weßwegen der wilde Maximin den Krieg gegen ihn begann. Ein Jahrhundert später wirkten Mesrop und der Patriarch Sahag für die Bekehrung des Landes; jener übersetzte die heilige Schrift in das Armenische (428). — Im Jahre 429 wurde Armenien von den Persern unterworfen, welche das Christenthum ausrotten wollten. Nach heldenmüthigem Widerstande (442—458) erlangten die Armenier freie Ausübung ihrer Religion.[2])

Zu den Iberiern am Kaukasus brachte eine Christin zur Zeit Constantin's des Großen das Christenthum. Durch ein Wunder gelang es ihr, die Königin von einer Krankheit zu befreien; der König Miräus und die Königin ließen sich im Glauben unterrichten. Der König soll sich an Constantin den Großen

---

[1]) Steph. Evod. Assemani: Acta Sanctorum Martyrum orientalium, Rom. 1748. — Pius Zingerle: Aechte Acten d. heil. Martyrer d. Morgenlandes, aus dem Syrischen übers. Innsbr. 1836. 2 Thl. — Uhlemann: Die Verfolgungen in Persien im vierten und fünften Jahrh. in: Zeitschr. f. histor. Theologie. 1861. H. 1. — Euseb., vit. Constant. 4, 9—13. Socrates, 7, 18—21. — Sozom. 2, 8—15. — Theodoret, 5, 38.

[2]) Moses Chorenensis (c. 440): Historiae Armeniacae lib. III, ejusdem epitome geographiae, armeniace ediderunt, latine verterunt notisque illustr. Guil. et Geor. Whistoni fil. Lond. 1736. 4°. (Arm. Ausgabe. Amsterd. 1695.) — Histoire d'Arménie par Moyse de Khoren: Éd. par Sargis, arch. de Constantinople (armenisch). Venet. 1752. — Dass. armenisch, 1827. — Geschichte von Armenien, von P. Michael Tschamtschenanz. Venedig 1784—86, 3 t. 4°. (reicht bis 1784.) — Quadro della storia letteraria di Armenia da Sukias Somal. Venet. 1829. — Storia di Agathangelo, versione italiana illustr. dai mon. Armeni Mechit. Venez. 1843; deutsch: „Bekehrung Armeniens durch den heil. Gregor. Illuminator.“ Wien, Mechitarist. 1844. Dann: Kath. Blätter aus Tirol. Jahrg. 1846. S. 92—96; zu seiner Vertheidigung schrieb der Verfasser: „Zur ältesten Kirchengeschichte Armeniens.“ Von Samueljan: Tüb. Theol. Quartalschr. 1846. S. 525—577. — Sozom. 2, 8.

um christliche Glaubensboten gewendet haben. Von Georgien aus kam das Christenthum nach Albanien. — In den Jahren 520—522 ließ sich Zathus (Tzathus), der König der Lazier, in Constantinopel taufen; von dem Kaiser gekrönt kehrte er mit einer christlichen Gemahlin zurück.[1]) Procopius nennt die Lazier und die Iberier die „allereifrigsten Christen." Die Lazischen Bischöfe verbreiteten das Christenthum in weitern Kreisen außerhalb ihres Landes.

---

[1]) Socrat. 1, 20. — Sozom. 2, 7. — Rufin. hist. eccl. 1, 10; 2, 33. — Procop. bell. pers. 1, 12; 2, 28. — De bell. goth. 4, 2—3. — Schrödl, Art. Lazier; Gams, Art. Transkaukasien im Freib. Kirchenlexikon. — „Reise nach Kolchis" von Moriz Wagner. Leipz. 1850 und die Literatur das.

Zweites Kapitel.

Sekten und Spaltungen.

In dieser Periode begegnen uns viele dogmatische Streitigkeiten, die alle auf das innigste mit einander verbunden sind, so daß eine aus der andern hervorging. Wir können besonders zwei Klassen derselben unterscheiden, deren eine dem Orient angehört, und vorwiegend theoretischer Natur ist, die andere dem Occidente, und besonders practischer Natur ist. Die zur letztern Klasse gehörigen Sekten gingen aus dem kirchlichen Leben hervor, nahmen aber doch ihren Auslauf in den feinsten Theorien. Die occidentalischen sind ebendeßhalb nicht bloß practisch, so wie die orientalischen nicht bloß theoretisch gewesen; jene sind vielmehr die practische Seite von diesen.

§. 1. Arianische Streitigkeiten.[1]

Sie haben ihren Namen von Arius. Dieser stammte aus der Cyrenaika, im östlichen Libyen. Seine Bildung erhielt er in Alexandrien mehr in den allgemeinen Wissenschaften; in Antiochien aber

[1]) L. Maimbourg: Histoire de l'Arianisme avec l'origine et les progrès de l'hèresie des sociniens. Par. 1674. 3 vol. (Amst. 1682.) — Cp. Christph. Sand: Histor. Arianorum. 1669. 1676. — Caj. Maria Travasa: Storia critica della vita di Arrio, primo eresiarca del 4 secolo. Venet. 1746. — Cr. F. Enke: De praecipuis Arianismi late propagati causis. Lpz. 1779. — J. A. Stark: Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berl. 1783—84 (bis auf Theodos. I.). — H. Jos. Wetzer: Restitntio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis ab a. 325—350 exortar. Francof. 1827. — Eisenschmid: Ueber die Unfehlbarkeit des Concils von Nicäa. 1830. — J. H. Newmann: The Arians of the 4 century, their doctrine, temper

wurde er unter Lucians Leitung in den theologischen Wissenschaften gebildet.[1] Er war mit bedeutenden Talenten ausgerüstet; den Verstand besaß er in vorherrschendem Maaße. Er war in seiner Haltung ernst, dabei freundlich, wohlwollend, ja gesprächig, welch' letztere Eigenschaft ihn besonders gefährlich machte. Die ihn aber länger beobachteten, fanden, daß er innerlich sehr zerrissen war, besonders von unbegrenzter Eitelkeit und Selbstsucht, so daß er sich in seinen Schriften selbst oft den großen Arius nannte, dem Gott unmittelbar seine Geheimnisse mitgetheilt habe.

Wir finden den Arius zuerst in Alexandrien. Unruhig und excentrisch, wie er war, wurde er schon gleich anfangs in das meletianische Schisma verwickelt. Da der Bischof Petrus die Meletianer excommunicirte, traf auch ihn gleiches Loos. Des Petrus Nachfolger Achillas nahm ihn wieder auf, und er durfte seine Würde als Diacon wieder verwalten. Der Nachfolger des Achillas, Alexander, weihte ihn, seiner Kenntnisse wegen, sogar zum Presbyter, und er wird der Erste nach dem Bischofe genannt. Wahrscheinlich wollten die genannten Bischöfe durch diese Auszeichnung den unruhigen Arius beruhigen und gewinnen, worin sie sich aber sehr täuschten.

Die eigenthümlichen Irrthümer des Arius betreffen die Lehre von der Gottheit Christi. Hingen aber seine Irrthümer nicht mit frühern zusammen? Dionysius der Große hatte in seinem Kampfe mit den Sabellianern solche Ausdrücke gebraucht, daß er die Gottheit Christi zu leugnen schien. Indeß hatte man ihn nur falsch verstanden, und er vertheidigte sich auf das Beste. Aber jene Irrthümer, welche dem Dionysius aufgebürdet wurden, hatten sich bis in das

---

and conduct. Oxf. 1834. — (Die verschied. schon angeführten Werke über Dogmengeschichte von Baur, Dorner, Hefele (Conc.-Gesch.), Kuhn, Stöckl, Schwane (Dogmengesch. 1867, Bd. II.), Kr. Werner 2c.) — Die verschiedenen Schriften über Athanasius, bes. von Godf. Hermant, Pr. 1671 (79). Deutsch von Croneck, 2 t. fol. Stadthof 1741. — Th. M. Mamachi: De ratione temporum Athanasiorum deque aliquot synodis 4 saeculo celebratis epist. 4. Flor. 1748. — Möhler, Voigt 2c. — v. Mansi: Coll. concil. t. 2—3. Harduin 1.

[1] Kihn: Die Schule von Antiochien, über die Schüler Lucian's. S. 49—54, wo Arius nicht aufgeführt wird.

vierte Jahrhundert fortgepflanzt, und wurden von Arius wieder aufgefrischt. Die Arianer nannten sich nie Schüler von Dionys dem Großen, dagegen nannte sich Arius Schüler des Lucian. Deßwegen nannte er auch die Bischöfe, die seiner Lehre anhingen, gerne συλλουκιανισταί.[1]) Lucian war von Samosata gebürtig, hielt sich später in Antiochien auf, und wurde Priester daselbst. Unter drei antiochenischen Bischöfen wurde er wegen seiner Anhänglichkeit an Paul von Samosata excommunicirt, er trat aber in die katholische Kirche zurück, und wurde im Jahre 311 Martyrer. Hieronymus rühmt besonders seine Kenntniß der heiligen Schrift, so auch Chrysostomus, der ihm sogar eine Lobrede hielt. Gewiß also brachte er keine seiner Irrlehren mit in die Kirche zurück; denn sonst wäre er nicht als Martyrer verehrt worden. Die Arianer wollten sich daher nur unter der Autorität seines Namens verkriechen, um sich den Anstrich des Alterthums zu geben.[2])

Arius entlehnte seine wichtigsten Sätze aus dem platonisch-philonischen System, und der Arianismus war in gewisser Hinsicht ein modificirter Gnosticismus. Arius sagte, daß Gott seinem Wesen nach schlechthin in sich selbst verschlossen und unbegreiflich sei, das platonische abstracte τό ὄν. Von Gott kann man nichts sagen, als daß er ist. Wesenheiten und Eigenschaften Gottes sind genau zu unterscheiden. Die Eigenschaften sind nicht das Wesen Gottes, sie sind nur Beziehungen Gottes zu der Welt und gewisse Offenbarungen. Gott selbst konnte die Welt nicht schaffen, denn vor der göttlichen Majestät würde die endliche Welt gleich bei dem Schöpfungsacte in das Nichts zurückkehren, sie könnte seinen Glanz nicht ertragen. Sollte daher eine Welt erschaffen werden, so war ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt nothwendig, das auf Befehl Gottes die Welt erschaffen sollte. Dieses Wesen, dem neben der Erschaffung auch die Erlösung anvertraut wurde, hat nichts mit dem Wesen Gottes gemein. Es ist nichts, als das Organ Gottes zur Weltschöpfung, als die personificirte Idee der Welt, als der personificirte Weltplan.

Hieraus folgt von selbst: der Sohn Gottes ist nicht schlechthin

---

[1]) Die arianischen Bischöfe Eusebius von Nicomedien, Asterius, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa, Eudoxius von Constantinopel werden als wirkliche Schüler des Lucian bezeichnet. — Theodoret, h. eccl. 1, 5.

[2]) Euseb. 8, 13; 9, 6. — Hieron. de vir. illustr. 67.

der Logos Gottes. Der innere Logos ist nur eine göttliche Potenz, keine Person, und von ihm ist der äußere Logos, der die Welt erschuf, hervorgebracht werden. Also ist der Sohn Gottes nicht wesensgleich, und er ist auch nicht wahrhaftig Gott; denn als wahrhafter Gott hätte er die Welt nicht schaffen können. Also, sagte Arius, ist der Name „Sohn Gottes" nicht wörtlich zu nehmen. Der Sohn, sagten daher die Arianer, ist nicht ewig; es gab eine Zeit, wo er nicht war (ἦν ποτε (sc. χρόνος) ὅτε οὐκ ἦν war die Formel, welche sie gebrauchten). Sie sagten daher auch, daß der Sohn vorweltlich sei, eben weil er das göttliche Organ ist, durch den die Welt geschaffen wurde, und der göttliche Weltplan früher sein mußte, als die Welt. Weil aber der Sohn Gottes nicht Gott dem Wesen nach ist, so muß er aus Nichts geschaffen sein. Ihm kommt auch die Unveränderlichkeit nicht zu, denn weil er nicht ewig ist, ist er auch nicht nothwendig, daher auch nicht nothwendig gut. Ihm kommt die Wahlfreiheit zu; und weil Gott voraussah, daß er davon den besten Gebrauch machen werde, machte er ihn zum Weltschöpfer. Er mußte daher auch eine Freiheitsprobe bestehen, und diese bestand er, als er Mensch wurde, und seine jetzige Seligkeit ist Belohnung für sein Wohlverhalten auf Erden. Seine frühere Seligkeit und seine Stellung im Universum wurde ihm im Voraussehen seines Gehorsams auf Erden gegeben.

Dieses System des Arius aber veränderte sich in Folge der Zeit öfters. Es entstand ganz von außen her, und entsproß nicht aus christlichem Boden. Es hat eigentlich nur cosmologische Bedeutung, insofern nämlich durch dasselbe die Entstehung der Welt erklärt werden sollte.

§. 2. Verbreitung des Arianismus. Synode von Nicäa.

Katholische Schriftsteller dieser Zeit berichten, daß Arius nach dem Tode des Patriarchen Achillas hoffte, dessen Nachfolger zu werden; die ganze alexandrinische Kirche aber habe für den Presbyter Alexander gestimmt, und deßwegen sei schon seit dem Jahre 311 in Arius das Bestreben entstanden, dem Alexander recht viel Verdruß zu machen, was auch zu seinem Charakter ganz paßte.[1]) Jedoch

[1]) Hassencamp: Histor. controv. Arianorum usque ad concil. Nicaenum. 60 p. Marburg 1846.

wurde die Kirche damals noch verfolgt, und Arius konnte daher seine Intriguen noch nicht spielen. Aber bald nach den Verfolgungen begann er damit. Anfangs theilte er seine Ansichten nur heimlich mit, und sagte: Alexander müsse wegen seiner falschen Ansichten über Christus entfernt werden. Eine Versammlung des alexandrinischen Presbyteriums sollte jetzt eine Stelle über den Logos, wahrscheinlich aus dem Evangelium des Johannes, erklären. Alexander erklärte sie und sagte, daß nach ihr der Logos wahrer Gott und gleiches Wesens mit dem Vater sei. Arius bestritt dieß. Alexander aber, in Besitz der schönsten bischöflichen Eigenschaften und schon sehr alt, wollte den Streit nicht gleich auf die Spitze treiben, und suchte den Arius zu belehren. Aber ohne Erfolg. Alexander versammelte noch einmal sein Presbyterium, und zog auch den Arius bei. Arius wich auch da nicht, und jetzt berief Alexander eine Synode aller ägyptischen Bischöfe; wahrscheinlich geschah dieß im Jahre 319, oder Anfangs 320. Arius blieb auch jetzt halsstarrig, und nun wurde er, nebst ihm noch zehn andere Presbyter und Diaconen, dann zwei Bischöfe, Secundus von Ptolemais, und Theonas von Marmarica, excommunicirt. Die Arianer suchten sich nun Anhänger in Alexandrien und in Aegypten zu sammeln. Arius und seine Anhänger gingen deßwegen von Haus zu Haus, ja sie suchten auch die Magistrate auf ihre Seite zu ziehen. In Alexandrien wurde die Sache jetzt sehr gehässig, indem Arius die gottgeweihten Jungfrauen fast alle, nach Epiphanius mehr als hundert, auf seine Seite brachte.[1]) Diese mußten nun zu den Magistraten gehen, um sie für Arius zu gewinnen. Da aber Viele derselben noch Heiden, und es überhaupt ganz abnorm war, daß sich Jungfrauen in Glaubensstreitigkeiten mischten, so wurde das Christenthum ganz lächerlich in Alexandrien, und es wurde auf die frivolste Weise behandelt.

Jedoch mußte jetzt Arius fliehen. Er ging zu den palästinensischen Bischöfen, von denen mehrere seine Mitschüler bei Lucian gewesen waren, und hier täuschte er viele durch seine Ränke. Eusebius von Cäsarea versammelte sogar eine Synode zu seinen Gunsten; er wurde in die Kirche wieder aufgenommen, und sollte nach Alexandrien zurück-

---

[1]) Epiphan. haer. 68, 69.

kehren, und hier selbst gegen den Willen seines Bischofs seine Functionen fortsetzen. Arius ging jedoch nicht zurück. Er reiste weiter durch Kleinasien, und kam endlich zu seinem Freunde Eusebius von Nicomedien. Dieser Eusebius war früher Bischof von Berytus in Phönicien gewesen, allein auf die Verwendung des Kaisers Licinius wurde er von der Gemeinde von Nicomedien zu ihrem Bischofe gewählt, eine in der alten Kirche unerhörte Sache, daß ein Bischof seine Kirche verließ. Eusebius wurde deßhalb sehr verhaßt; aber Licinius nahm sich seiner an. Ammianus Marcellinus erzählt, daß Eusebius ein Verwandter des Kaisers Julian gewesen sei.[1]) Er war also ein Verwandter Constantins, und daher sein Einfluß bei Constantia, der Gattin des Licinius und der Schwester Constantins. Bei Eusebius hielt sich Arius längere Zeit auf, beschäftigt mit Herausgabe von Schriften, besonders verfaßte er hier seine „Thalia." Diese Schrift war, wie wir aus Athanasius sehen, sehr schwülstig geschrieben.[2]) Inzwischen war Constantia bemüht, ihren Bruder günstig für Arius zu stimmen. So sehen wir, wie jetzt die Kirche ihre Freiheit verlor. Zur Zeit der Verfolgungen hätte Arius keine solchen Zerrüttungen erregen können; aber jetzt unterstützte ihn die Staatsgewalt, und so konnte er mit Kraft um sich greifen, weil ihn diese Gewalt aufrecht hielt.

Alexander suchte das weitere Umsichgreifen des Arianismus zu hindern, und gab eine Darstellung der arianischen Lehre heraus. Von allen Seiten wurde nun an ihn geschrieben, daß er mit Recht den Arius ausgestoßen habe. Constantin beauftragte jetzt den berühmten Hosius von Corduba, der sehr viel bei ihm galt, nach Alexandrien zu reisen, und dort den Frieden zu stiften.[3]) Constantin selbst, der damals noch kaum Katechumen war, verstand nichts von der ganzen Sache, befahl aber doch dem Alexander, sich mit Arius

---

[1]) Amian. Marc. histor. 22, 9.

[2]) Fragmente ap. Athanas. orat. I. ctr. Arianos, c. 5—6. — Sozom. 1, 21. — S. Brief ad Alexandrum in Athanas. de synodis. cp. 16. — Epiphan. h. 69, 7. — Brief ad Euseb. Nicomed. ap. Epiphan. h. 69, 6. — Theodoret, 1, 5. — Hefele: C.-G. I, 210—245.

[3]) Gams: Kirchengeschichte von Spanien, II, 1. Sechstes Buch. Hosius von Corduba. 1. Kap. Hosius von der Synode von Elvira bis zu der Synode von Nicäa. S. 137—143.

zu versöhnen. In seinem Briefe an Alexander sagt er, es sei unverständig, eine solche Frage zu stellen, wie die des Arius, aber ebenso unverständig sei es, sie zu beantworten. Er hielt den Gegenstand des Streites also bloß für eine unbedeutende Sache. Alexander aber, welcher dieß besser verstand, nahm den Arius nicht auf. Eusebius von Nicomedien hatte dem Kaiser wohl solchen Rath gegeben. Jetzt aber rieth man dem Kaiser, den ganzen Episcopat zu berufen, damit dieser entscheide. Constantin ließ sich bestimmen: der ganze Episcopat sollte im Jahre 325 in Nicäa erscheinen.

Von der ersten Synode von Nicäa besitzen wir keine eigentlichen Akten, die unter diesem Namen vorhandenen sind sehr unzuverlässig.[1] Es versammelten sich etwa 318 meist orientalische Bischöfe, aus dem Occident (Hosius), die Legaten des Papstes, der Bischof Cäcilian von Carthago, und einige Andere.[2]) Unter ihnen war eine kleine Zahl (nach Einigen achtzehn) arianische Bischöfe. Auch Arius war eingeladen. Den eigentlichen Sitzungen gingen Conferenzen voran; Arius wurde beigezogen, und alles gethan, ihn auf den rechten Weg zu bringen, aber umsonst. Von den Conferenzen kam die Sache zu den Sitzungen. Als die arianische Lehre vorgetragen wurde, wurde der größte Theil der Bischöfe, die sie noch nicht kannten, so verletzt, daß sie sich die Ohren zuhielten und die schleunige Verdammung derselben verlangten. Die Arianer wünschten, daß es zu Discussionen käme, indem sie durch ihre Dialectik zu siegen hofften. Aber sie wurden enttäuscht. Constantin war damals selbst zugegen. Als er die Einigkeit des Episcopats sah, so suchte er alle Freunde des Arius zur Rückkehr zu bewegen. Die Lehre des Arius wurde jetzt

---

[1]) Hefele: Die Synodalakten. S. 249—255; Abhandl. über diese Synodal-Akten in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1851. S. 41 flg. — Hefele: Zahl der S. Mitglieder, 257—261.

[2]) Die römischen Priester Vitus (nicht Victor) und Vincenz; (Presbyter wurden wohl gesandt, damit die Frage des Vorsitzes, den Hosius im Namen des Papstes führte, keine Schwierigkeiten mache), sodann Marcus von Calabrien, Bunius von Stobi, Domnus von Stridon in Illyrien, Nicasius von Dijon in Gallien. (Gams, l. c. 2. Kap. S. 144—165: „Der Antheil des Hosius an der Zusammenkunft der Synode. Hosius führt den Vorsitz auf der Synode im Namen des Papstes Sylvester" rc.)

verworfen, und in Anathematismen verurtheilt. Dieß konnte aber in keiner Weise genügen, es mußte auch gegenüber der Irrlehre ein Symbolum verfaßt werden. Die Väter entschlossen sich ungern dazu.[1]) Die Kirche hatte sich bisher den Häresien gegenüber nur negativ ausgesprochen und sie verdammt. Nun aber mußte sie sich positiv aussprechen, was man deßwegen nicht gerne thun wollte, weil man von dem Uranfänglichen selbst der Form nach nicht abgehen wollte. Es fragte sich, wie eine neue Glaubensform den Arianern entgegengestellt werden könne. Sie lehrten dem Worte nach einstimmig mit der Kirche, daß Christus Gott sei. Allein einfach zu sagen: Christus ist Gott, genügte nicht; man mußte sich daher an jene Bestimmungen halten, welche die Arianer gaben, und diesen gegenüber die rechte Erklärung abgeben. Die Arianer sagten: der Sohn sei ein Geschöpf, und deßhalb aus Nichts. Anfangs wollten die Väter diesem entgegenstellen, daß der Sohn aus Gott sei. Aber dieß war unzureichend, da die Arianer zahlreiche Stellen anführten, daß alle Geschöpfe aus Gott seien. Also wäre dadurch ihre Lehre nicht entkräftet worden. Deßwegen stellten sie die Form auf: der Sohn ist *ὁμοούσιος τῷ πατρί*. Diese Form war schlechterdings gegen den Arianismus, und dadurch wurde die Vorstellung abgewiesen, daß er aus Nichts sei. Wie der Mensch wahrhaft Mensch ist, wenn er an der menschlichen Wesenheit Theil nimmt, so der Sohn Gottes, wenn er göttlichen Wesens ist. — Die Arianer hatten gesagt, der Sohn sei Geschöpf (factura, *γενητός*). Auch diesem mußte eine andere Form entgegengestellt werden, und es wurde daher gesagt: „Der Sohn ist genitus (gezeugt), non factus. Der Begriff der Zeugung ist aber der der Wesensmittheilung. Und somit war der Begriff der Geschöpflichkeit zurückgewiesen.

Es konnte aber eingewendet werden, daß diese Lehre wesentlich sabellianisch sei, und durch das *ὁμοούσιος* die Persönlichkeit des Sohnes aufgehoben werde. Auch diese mußte daher festgehalten werden. Es war dieß zwar bereits durch die Formel „genitus“ geschehen; doch wurde noch hinzugefügt: Deus de Deo, lumen de lumine, und

[1]) Hefele: Das Nicänische Symbolum, 280–283. — Das erste allgemeine Concil zu Nicäa i. J. 325. In Conc.-Gesch. Bd. I. Freib. 1855. S. 219–426.

gesagt, daß dieser vom Himmel herabgestiegen und Mensch geworden sei, also, daß nicht bloß eine göttliche Kraft, sondern Gott selbst Mensch geworden. So war der Glaube der Kirche ausgesprochen, der Arianismus widerlegt, und der Vorwurf des Sabellianismus zurückgewiesen. Die Anathematismen waren negativ gegeben. So entstand das Nicänische Symbolum.

Da nun die Arianer und die arianisch Gesinnten sahen, daß ihre Lehre auf das Entschiedenste abgewiesen sei, so suchten sie sich der Annahme dieses Symbolum aus Kräften zu erwehren. Eusebius von Cäsarea setzte daher ein neues Symbolum auf, und dieses sollte statt des andern angenommen werden.[1]) Es wurde einstimmig verworfen, ja zerrissen, und selbst Eusebius unterzeichnete nun das nicänische, und alle bis auf Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais unterschrieben. So berichtet Theodoret, und selbst Philostorgius. Ueber Arius wurde das Anathem ausgesprochen, oder das in Alexandrien ausgesprochene bestätigt. Constantin verbannte ihn nach Illyrien, und die Lesung seiner Schriften wurde bei Todesstrafe verboten, die arianischen Bischöfe aber abgesetzt und exilirt, wie auch Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa, weil diese die Constantia verleitet hatten, den Arius in Schutz zu nehmen.

Zugleich wurden noch Canones über die Paschafeier,[2]) das meletianische Schisma und andere Dinge verfaßt.

In dem proconsularischen Asien aß man das Osterlamm gleichzeitig mit den Juden, am 14. Nisan, unterbrach das Fasten vor dem Tode und der Auferstehung des Herrn, und am dritten Tage darauf feierte man Ostern mit Anbruch des Tages; dieß geschah an jedem Tage, auf den der 14. Nisan, und der dritte darauf folgende Tag fiel. In Rom und den übrigen Kirchen hielt man die Ostermahlzeit entweder unmittelbar vor oder nach dem Morgen der Auferstehung, und verschob letzteres Fest jedesmal auf den dem 14. Nisan folgenden Sonntag. Dort wurden die Apostel Johannes und Philippus, hier Petrus und Paulus als Urheber der Uebung bezeichnet. Reisende Christen kamen dadurch in nicht geringe Ver-

---

[1]) Hefele: 276—280, Das S. des Eusebius v. Cäs.
[2]) Euseb. 5, 23; 24 (Iren. ep. ad Victorem). — Epiphan. h. 70, 9. — Sozom. 7, 19. — Ch. A. Heumann: Vera descriptio priscae contentionis inter Romam et Asiam de vero Paschate (Nova syllogo dissert. I, 156 sq.). — K. E. Weizel: Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848. — Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt. Halle 1860 von A. Hilgenfeld.

legenheit. — Als Polycarp von Smyrna um das Jahr 155 (162?) in Rom weilte, verhandelte er darüber mit Papst Anicet, aber eine Einheit wurde nicht erreicht. Doch schieden Beide in Frieden von einander.[1])

Um das Jahr 170 brach darüber Streit zu Laodicea aus; Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, erhob sich gegen die Gewohnheit der Asiaten, während sie Melito von Sardes in Schutz nahm. — Um das Jahr 190 trug Papst Victor I. den Bischöfen auf, Synoden zu halten, um sich für eine der römischen gleichförmige Osterfeier zu entscheiden. Nur die Kleinasiaten widersprachen. Victor stellte in Aussicht, daß er auf die Kirchengemeinschaft mit ihnen verzichten wolle. Irenäus von Lyon brachte ihn davon ab.[2])

Im Jahre 314 befahl die Synode von Arles (c. 1), daß Ostern in der ganzen Kirche gleichzeitig und an demselben Tage begangen werde, und der Papst allen Kirchen darüber Mittheilung machen solle. Die Synode von Nicäa befahl, daß die römische (und fast allgemeine) Uebung, Ostern an dem auf den 14. Nisan folgenden Sonntag zu feiern, überall angenommen werde. Fällt aber der 14. auf einen Sonntag, so soll das Fest am folgenden Sonntag begangen werden, der 14. Nisan selbst ist nach dem Aequinoctium anzusetzen.[3]) Die Kirche von Alexandrien sollte jedesmal die nächste Osterzeit berechnen, und die römische Kirche davon in Kenntniß setzen. Von der alexandrinischen Kirche wurde der 19jährige Ostercyclus angenommen, während in Rom nach wie vor der 84jährige Ostercyclus festgehalten wurde. Erst Dionysius Exiguus stellte unter Zugrundelegung des 19jährigen Cyclus die Harmonie zwischen der römischen und alexandrinischen Osterfeier her. — Die Sekte im Orient, welche Ostern noch ferner am 14. Nisan feierte, heißt Quartodecimaner, und hatte um 400 noch zahlreiche Anhänger, sich haltend an das Wort: Verflucht sei, wer nicht am 14. Nisan sein Pascha hält (2 Mos. 12, 15). Die Audianer sind eine Abart dieser Sekte.[4])

Meletius, Bischof von Lycopolis, soll zur Zeit der Verfolgung des Diocletian den Göttern geopfert haben. Petrus von Alexandrien zog ihn zur Verantwortung. Da er nicht erschien, wurde er von einer Synode abgesetzt. Er fuhr fort, sein Amt zu verwalten, Bischöfe und Priester einzusetzen. Die Meletianer schlossen sich an die Arianer an. — Das Concil von Nicäa ließ dem Meletius den Titel eines Bischofs; er durfte in Lycopolis bleiben, aber sein Amt nicht mehr ausüben. Den von ihm Geweihten sollte der Bischof von Alexandrien noch einmal die Hände auflegen; sie sollten die zweite Stelle nach den von letzterm Geweihten einnehmen, denselben aber succediren.[5])

---

[1]) Euseb. 4, 26 (2 Bücher Melito's über die Passafeier). — Apollinar. fragmenta im Chronicon paschale.

[2]) Euseb. 5, 22—23.

[3]) Euseb. vit. Constant. 3, 17—20. — Socrates 1, 9. — Theodoret, h. eccl. 1, 10. — Epiph. 70—12.

[4]) Epiphan. h. 50. — Hefele: Die Entscheidung der Osterfrage in Nicäa I. 286—319; die späteren Quartodecimaner, 319—321, und Audianer, 321—327.

[5]) Athanas. apol. ctr. Arianos cp. 8 sq. Socrates, 1, 9. — Theodoret, 1, 8. — Hefele: Der Beschluß in Betreff d. meletian. Schisma's, I. 327—340. —

Hierauf versammelte Constantin die Bischöfe in seinem Palaste, zog sie zu einem Gastmale, und hielt nachher eine schöne Rede an sie, in der er sie zur Einheit, zur Bekehrung der Heiden, und zur Frömmigkeit aufforderte.[1])

Auf dieser Synode befand sich auch eine Anzahl heidnischer Philosophen, die sehr begierig waren, so viele und so gelehrte Männer bei einander zu sehen. Auch fanden bedeutende Discussionen statt; manche wurden auch bekehrt, aber nicht durch die gelehrtesten Bischöfe, sondern durch solche, die sich durch ihre Einfalt und Einfachheit auszeichneten.

In Betreff der Arianer wollten die Bischöfe zwar Anfangs jede Discussion ablehnen; aber jene bestanden darauf, weil sie dadurch zu siegen glaubten. Eustathius, Bischof von Antiochien, Marcellus von Ancyra, und besonders der Diacon Athanasius zeichnete sich bei diesen Discussionen aus. Auf den Letzteren richteten sich nach und nach die Augen Aller; er beantwortete am besten die Fragen der Arianer, löste ihre Einwürfe, deckte ihre Kniffe auf, und hatte den größten Antheil an der Abfassung des Symbolums.

Dieser Athanasius, der noch viele Decennien hindurch der Träger der katholischen Lehre war, gebürtig aus Alexandrien, Sohn armer Eltern, wurde sehr nachlässig erzogen. Ein (scheinbarer) Zufall aber war es, der den Bischof Alexander auf ihn aufmerksam machte. Er gewahrte an ihm die schönsten Talente, und nahm ihn in sein Haus auf. Jetzt erst erhielt er Unterricht, aber er selbst unterrichtete sich am meisten. Er las die griechischen Philosophen, die Werke des Origenes mit großem Fleiße, und zog sich hierauf als Ascet in die

---

Derselbe über „Zahl und Inhalt der nicänischen Canones." S. 340—359—414. — Bruchstücke einer koptischen Uebersetzung der Akten der Synode von Nicäa (von G. Zoëga, Carl Lenormant und Dom Pitra in: Spicilegium Solesmense, t. I. 1852. p. 513—529).

[1]) Constantin hatte überhaupt eine fast krankhafte Sucht zu predigen und zu moralisiren. — Keim: Der Uebertritt Constantin's des Großen zum Christenthum. S. 62; Gams: K.-G. v. Spanien, S. 160—161. — Vor seinem Tode hielt er sich sogar eine lange Leichenrede, worin er weniger sich als den andern wehe that (Vita Constant. 4, 22, 29, 32, 33, 35, 57). — Burckhardt: Const. d. Gr. S. 401—402.

Wüste zurück, wo er mit dem heiligen Antonius bekannt wurde, unter dessen Leitung er zwei Jahre lebte. Im Jahre 319, also ein Jahr vor dem Ausbruche der arianischen Streitigkeiten, gab er eine Vertheidigung des Christenthums dem Heidenthum gegenüber heraus (S. 418.), und darin zeigte er schon die Größe seines Geistes. Jetzt wurde er Diakon und bald Archidiakon, und im Jahre 325 nahm ihn sein Bischof mit sich nach Nicäa, um dort an ihm eine Stütze zu haben. Obwohl er nur Diakon war, so zeichnete er sich doch jetzt schon durch alle Tugenden auf das Herrlichste aus, besonders auch durch seine geistige Kraft. Was er in Nicäa gegen die Arianer vortrug, das sprach er später in zahlreichen Schriften aus. Wir haben gehört, daß die Arianer eigentlich von gewissen Speculationen ausgingen; Athanasius ließ sich daher auch in sie ein. Der Hauptsatz der Arianer war, daß Gott wegen seiner unendlichen Majestät unmittelbar nicht erschaffen könne, und deßwegen sei ein Mittelwesen nöthig. Athanasius sagte dagegen: Zwischen Gott und den Geschöpfen giebt es kein Mittel. Entweder ist der Sohn Gottes Gott oder ein Geschöpf. Ist er Gott, so konnte er nicht schaffen (nach der Meinung der Arianer); ist er ein Geschöpf, so konnte auch ihn Gott nicht hervorbringen. Denn auch er wäre vor Gott in Nichts zurückgefallen. Ihr müßt daher ein anderes Wesen annehmen; dieß müßte aber wieder aus Gott sein 2c. Also ist eure Lehre Unsinn. — Ferner sagte Athanasius: Alle Wesen bilden ein organisches Ganzes, damit sie ein Universum darstellen. Wenn nun der Sohn auch ein Geschöpf ist, so kann er auch nichts sein, als ein Glied des Ganzen. Wie aber konnte er, der nur ein Theil des Ganzen ist, das Ganze erschaffen haben? Er müßte sich denn selbst erschaffen haben. — Dann sagten die Arianer, der Sohn Gottes ist nicht von Ewigkeit: (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). Dagegen sagte Athanasius, daß die Zeit mit der Schöpfung der endlichen Dinge beginne; der Sohn aber, sagt ihr, hat diese Dinge geschaffen; also ist er außer der Zeit, also ewig.

Hiemit hatte Athanasius die obersten Sätze der Arianer vernichtet und gezeigt, daß ihre Lehre voll Widersprüche und Unsinn sei. Ungleich wichtiger ist aber das, was er aus dem Wesen des Christenthums ihnen entgegenstellte. Er zeigte, wie sie das Christenthum gar

nicht verstehen, sondern dasselbe bis in seine innerste Wurzel hinein aufheben.[1]) Besonders sagte er:

1) Wer nur einigermaßen sich mit dem Wesen des Christenthums bekannt mache, der wisse, daß es Einigung des Menschen mit Gott bezwecke. Aber die Arianer machen dieß ganz und gar unmöglich, indem sie Gott und den Menschen trennen, und ein räthselhaftes Mittelwesen aufstellen. Schon deßwegen sei der Arianismus seinem innersten Wesen nach unchristlich.

2) Das Christenthum verheiße dem Menschen Mittheilung göttlicher Kräfte, von den Arianern aber werde das Geschöpf vernichtet, und sonach das Mysterium der Gnade aufgehoben. Gott ist die Liebe; aber dieß habe für die Arianer keinen Sinn. Der Mensch als Sünder getraut sich Gott nicht zu nähern; aber dadurch, daß Gott in seiner unendlichen Liebe seinen Sohn herabsandte, bekommt er wieder Muth, sich Gott zu nähern. Sehet nun aber hin auf euer Zwitterwesen, ob es Liebe in euch erwecken könne.

Dann hebt er hervor, wie das endliche arianische Mittelwesen kein unendliches Verdienst haben könne, wie dieß Wesen zu thun gehabt habe, sich selbst zu helfen, und wie also die Menschen durch dasselbe nicht erlöst werden können. Ihr ganzes System laufe auf eine bloße Lehre hinaus; und unter Sündenvergebung könnten sie nichts Anderes verstehen, als eine bloße Erklärung der Sündenvergebung.

Seinem Wesen nach ist also der Arianismus judaistisch, die unendliche Trennung zwischen Gott und dem Menschen; er ist die höchste Spitze des Ebionismus, und erst mit dem Arianismus hatte dieser sich erschöpft. Auf der andern Seite stellt er sich uns dar als Polytheismus, was schon Constantin in einem seiner Rescripte, die er in Folge des Nicänums erließ, zeigte. Er sagte: der Sohn Gottes ist nach Arius kein Gott, und doch sollen wir ihn anbeten; also haben wir zwei Götter. — Nach Constantin stellten die Arianer auch den heiligen Geist als endliches Wesen dar und beteten ihn dennoch an; also Polytheismus.

[1]) S. Athanasius der Große, von Möhler, Buch 2, und bes. die Schriften des Ath. sermones 4 ctr. Arianos, expositio fidei etc. — H. Voigt: Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Brem. 1861.

§. 3. Aeußere Geschichte des Arianismus.

Der Kaiser Constantin hatte den Versuch gemacht, das Uebel, welches er durch sein Benehmen mit den Arianern der Kirche zugefügt, wieder gutzumachen. Daher seine strengen Maßregeln gegen die Arianer auf und nach dem Nicänum. Allein es war dieß nur ein Versuch. Die große Einheit des Episcopats, die sich so bestimmt auf dem Nicänum aussprach, hatte auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht. Nichts desto weniger war er für neue Intriguen nicht unzugänglich geworden. Zwar hatten ihn mehrere Bischöfe gegen die Arianer eingenommen. Aber ein schlauer arianischer Presbyter wurde bald nach dem Nicänum in die Nähe der Constantia gebracht. Sehr vorsichtig und gemessen brachte er immer mehr die Rede auf Arius, bis er endlich offen erklärte, daß er und viele Andere mit dem größten Unrechte aus der Kirche ausgestossen worden seien. Er sagte ihr, daß Arius von dem Glauben der Kirche nicht abweiche, und daß man ihn zurückrufen müsse. Constantia verfiel jetzt in eine schwere Krankheit, und sie ließ nun ihren Bruder zu sich bescheiden, und bat für Arius. Constantin gab seiner sterbenden Schwester Gehör, und sagte ihr zu, daß er den Arius wieder begnadigen wolle. Arius wurde aufgefordert, ein Glaubensbekenntniß vorzulegen, und er that es in sehr zweideutigen Worten, der Kaiser wurde gewonnen, und Arius zurückberufen. Nun machten Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa ebenfalls die Vorstellung, daß sie noch im Exil lebten, während Arius, wegen dessen sie verbannt worden, begnadigt sei. Auch sie reichten ein Glaubensbekenntniß ein, in welchem sie sich noch entschiedener, als Arius, für den Glauben der Kirche aussprachen. Dem Eusebius gelang es sogar, daß er nach Constantinopel versetzt wurde, und hier hatte er den größten Einfluß, so daß von jetzt an die Arianer lange Eusebianer hießen. Die Arianer entwarfen jetzt einen weitaussehenden gefährlichen Plan, der sich aber erst nach und nach entwickeln sollte. Er bestand darin, unausgesetzte Angriffe auf die katholischen Bischöfe zu machen, sie von ihren Stellen zu entfernen, und diese mit Arianern zu besetzen. Besonders sollte dieß in den Metropolen geschehen, damit von da aus auch die Suffragankirchen arianische Bischöfe erhielten; dann bis dieß geschähe, äußerlich der

Kirche sich treu zu stellen, hernach aber mit Gewalt hervorzubrechen, und den Glauben der Kirche mit großer arianischer Uebereinstimmung umzustoßen.

Der erste Angriff wurde auf den Patriarchen Eustathius von Antiochien gemacht, und sie klagten ihn des Sabellianismus an. Es gelang wirklich, ihn zu unterdrücken und zu entfernen. Ein schlauer Arianer, Paulinus, wurde Bischof. Bald erlagen auch andere Bischöfe. Nun sollte es an die Kirche von Alexandrien kommen. Bischof Alexander war im Jahre 326 gestorben. Auf dem Todbette hatte er erklärt, daß er unter den jetzigen Umständen keinen andern als seinen Nachfolger vorschlagen könne, als den Athanasius, und dieser wurde auch vom Volke und dem ganzen ägyptischen Episcopate gewählt. Ihn nun sollte die Reihe der Absetzung treffen. Constantin erließ auf das Andringen der Arianer ein Schreiben an ihn, den Arius wieder aufzunehmen. Eusebius schrieb ebenfalls drohend an ihn. Athanasius aber fühlte, wie Alexander, daß, wenn Arius aufgenommen würde, dadurch erklärt werde, daß sein Glaube der rechte sei, und verweigerte demnach auf das Bestimmteste seine Aufnahme. An dieser festen Entscheidung hing zunächst die Geschichte eines halben Jahrhunderts, wodurch Athanasius Träger seiner Zeit wurde, und die katholische Kirche zu einer kleinen Zahl von Gläubigen herabsank, und fast von den Sekten unterdrückt wurde. Die Arianer aber wurden dadurch genöthigt, von Thorheit zu Thorheit, von Verbrechen zu Verbrechen fortzuschreiten, so daß man endlich ihre Verächtlichkeit einsehen mußte. Nun sollte Athanasius abgesetzt werden, und man benützte dazu das meletianische Schisma.

Schon vor mehr als zehn Jahren war ein ägyptischer Bischof, Meletius von Lycopolis, während der diocletianischen Verfolgung abgefallen. Er war ein Traditor. Der heilige Petrus hatte ihn deßwegen abgesetzt; er aber behauptete sich und zog noch Mehrere auf seine Seite, benahm sich als Metropolit und ordinirte nun neue Bischöfe. Die Synode von Nicäa glaubte den Zwist zu schlichten, wenn sie befähle, Meletius sollte Bischof bleiben, aber keine Functionen verrichten. Er aber gehorchte nicht, und das Schisma bestand fort. Das Schisma bestand in Aegypten, und der Haß seiner Anhänger hatte sich auch auf Athanasius geworfen, weil er die Beschlüsse des

Nicänum ausführen wollte; und nun sollten sie auf den Rath der Eusebianer Klagen gegen ihn einreichen, sie würden sie bei Hofe unterstützen. Athanasius aber war so klug, sich vollkommen zu vertheidigen, und er trat siegreich aus dem Kampfe hervor, 335. — Er wurde nämlich von den Meletianern angeklagt, daß er ihren Bischof Arsenius getödtet, mit der abgehauenen Hand desselben Magie getrieben, den ägyptischen Priester Ischyras mißhandelt, und einen Kelch zerbrochen und entehrt habe. Constantin versammelte 335 eine Synode zu Tyrus, auf welcher die meisten Bischöfe die entschiedensten Eusebianer und Meletianer waren. So erschienen aus Illyrien Ursacius von Singidunum und Valens von Mursa, Eusebius von Cäsarea führte den Vorsitz. Es war auch dieß gegen alles Recht, daß Athanasius in einem ganz fremden Kirchensprengel vorgefordert wurde. Der Bischof Arsenius war wirklich verschwunden; Niemand hatte ihn mehr gesehen. Doch verlor Athanasius den Kopf nicht; er vermuthete, daß er versteckt sein müsse, und gab daher einem treuen Diakon den Auftrag, ihn in den ägyptischen Klöstern zu suchen. Er fand ihn, und brachte ihn unter gerichtlicher Begleitung nach Tyrus. Hier sagte Arsenius: Er lebe noch, man dürfe ihm glauben, auch habe er seine Hand noch. Deßungeachtet sandte man eine arianische Legation nach Mareotis, um dort über die Kelchschändung zu untersuchen. Akten wurden dort erdichtet und nach Tyrus gesandt. Athanasius verließ nun plötzlich diese Stadt, ging nach Constantinopel, und bat Constantin selbst um Gerechtigkeit. Dieser war gewaltig betroffen, doch exilirte er ihn nach Trier, weil er glaubte, so würde Ruhe werden. An die alexandrinische Kirche aber wurde der Befehl erlassen, den Arius jetzt aufzunehmen. Allein diese Kirche war ganz auf des Athanasius Seite, sie verweigerte die Aufnahme, und da die kaiserlichen Legaten darauf bestanden, entstand ein Aufruhr, die Legaten mußten flüchten, und es erschien ein Gegenbefehl. Nun sollte Arius in Constantinopel aufgenommen werden; der Kaiser berief den heiligen Bischof Alexander von Constantinopel zu sich, um ihn zu dieser Aufnahme zu bewegen. Doch dieser blieb standhaft; Constantin aber, erzürnt, erließ den Befehl, daß Arius aufgenommen werden müsse. Alexander konnte mit allen seinen Bitten keinen Gegenbefehl erwirken, und so wurde der Tag festgesetzt. Arius zog in Constantinopel ein, und trat der Befriedigung eines körper-

lichen Bedürfnisses wegen auf die Seite. Lang blieb er aus; seine Freunde suchten ihn, und fanden ihn mit ausgeschütteten Gedärmen todt liegen, 336.

Man hätte nun glauben sollen, der Streit werde zu Ende sein. Arius aber war nicht bloß der Oberste dieser Sekte, sondern auch der Repräsentant des damaligen Zeitgeistes. An seine Stelle traten daher Mehrere, und die Sekte vermehrte sich.

Die drei Söhne Constantin's — dieser war 337 gestorben, hatten indeß den Beschluß gefaßt, alle vertriebenen Bischöfe wieder zurückzurufen. Constantius aber war entschiedener Arianer, und unter seinem Schutze traten die Eusebianer ermuthigt in den Kampf. Im Jahre 341 wurde eine große Synode nach Antiochien berufen, wo die Sache des Athanasius und der zurückberufenen Bischöfe auf das Neue untersucht werden sollte. Nichts Gutes ließ sich hoffen. Athanasius und die übrigen Bischöfe wurden, ohne gehört worden zu sein, wieder abgesetzt. Auch wurden nach einander drei Bekenntnisse aufgesetzt, und bald darauf ein viertes. In allen diesen war dem Wesentlichen nach die Kirchenlehre ausgesprochen; nur das ὁμοούσιος fehlte, und einige gut verdeckte Zweideutigkeiten waren eingestreut. Die Eusebianer wollten dadurch die katholischen Bischöfe täuschen und in ihren Kreis ziehen, und allmälig mit dem Gedanken vertraut machen, daß es auf das Symbolum nicht ankomme, sondern alles auf den Gedanken und die Auslegung. Viele katholische Bischöfe ließen sich wirklich durch Gottes Zulassung blenden.

In Alexandrien war indeß der Arianer Gregorius als Bischof eingesetzt worden. Das Volk war schaarenweise in die Kirche geströmt, damit er nicht davon Besitz nehmen könne; aber Gregorius an der Spitze einer bewaffneten Schaar trieb es heraus, man schoß in die Kirche mit Pfeilen, und viel Blut floß, bis die Arianer festen Fuß in der Kirche hatten. Gleicher Gräuel geschah auch in andern Städten, wo die katholischen Bischöfe vertrieben, und statt ihrer arianische eingesetzt wurden. Die flüchtigen Bischöfe gingen zum Papste Julius nach Rom, der auf einer Synode Alles untersuchen ließ, sie für unschuldig erklärte, und ihre Wiedereinsetzung forderte. Aber was half dieß gegen die bewaffneten Arianer?

Einer der drei Brüder, nämlich Constantin, war gestorben (340).

Constans beherrschte nun den Occident, und er wurde von den katholischen Bischöfen bestimmt, Maßregeln gegen die Arianer zu ergreifen. Er drohte wirklich seinem Bruder **Constantius** mit Krieg, wenn er nicht die vertriebenen Bischöfe wieder einsetzte, und eine Synode beriefe, die denn auch zusammenkam.

§. 4. Synode von Sardica 343—344.[1]

Auf dieser Synode erschienen ziemlich viele occidentalische Bischöfe. Auch die Eusebianer erschienen in großer Zahl. Aber als die orientalischen und occidentalischen Bischöfe versammelt waren, fürchteten

---

[1]) Die Streitfrage über das Jahr der Synode von Sardica hat Möhler weder hier noch in seinem Athanasius dem Großen angedeutet; er setzt sie einfach in das Jahr 347. William **Cureton** gab im Jahre 1848 zum erstenmal den Text der Fest- und Osterbriefe des heil. Athanasius heraus (The festal Letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version and edited by W. Cureton 1848). Im Jahre 1852 erschienen sodann: die Festbriefe des heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von Fr. **Larsow**. Berl. 1852. — In seiner Vorrede sagt Larsow, ohne Zweifel ein Protestant: „Wie würde sich der geistreiche Möhler, der durch seine bekannte Schrift: „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus“ **der Kirche nie hoch genug zu schätzende Dienste geleistet** hat, gefreuet haben, hätte er die Auffindung der Festbriefe erlebt. Wie Vieles, theils seine Beweisführung Bestätigendes, theils Ergänzendes, wie Vieles ganz Neue würde er hier vorgefunden haben! Wie hätte der selige Neander die Lehre des Athanasius vom heiligen Abendmale ausführlicher darstellen und schärfer — wie dieß zwar schon von Möhler geschehen ist — beurtheilen können, wäre er im Besitze dieser Festbriefe gewesen! Welche Berichtigungen hätte der Verfasser der 1818 in Lille erschienenen, meist aus Möhler's vorher erwähntem Athanasius excerpirten Schrift: Saint Athanase, histoire de sa vie, de ses écrits et de son influence sur son siècle, suivie de notices sur s. Antoine et s. Pacome,“ aus unsern Festbriefen entnehmen können!“

Den syrischen Text der Festbriefe, mit einer neuen lateinischen Uebersetzung hat der Cardinal Aug. Mai in Nova Bibliotheca Patrum, t. VI. Rom. 1853. p. I—XII, 1—168 (abgedruckt ap. Migne in den Werken des Athanasius. Patrol. graeca, t. 26, p. 1340—1450) mitgetheilt.

Eines der Ergebnisse der neuentdeckten Festbriefe des heil. Athanasius ist die endliche Feststellung des Jahres der Abhaltung der Synode von Sardica. Darnach und nach anderen Daten fällt die Synode in das Jahr 343 oder 344, da Athanasius drei Jahre später wieder in Alexandrien war. J. **Hefele** hat, Lar-

die ersteren, es möchte für sie unglücklich ausfallen. Alle von ihnen abgesetzten Bischöfe waren ebenfalls da, und andere unpartheiische Zeugen, und die occidentalischen waren zahlreicher. Daher stellten die Orientalen den Antrag, alles auf frühern Synoden Beschlossene müsse giltig sein und dürfe nicht auf das Neue vorgenommen werden. Sie meinten nämlich, daß ihre Synodalbeschlüsse giltig bleiben sollten. Die Occidentalen aber beharrten darauf, daß alle Beschlüsse der Eusebianer auf das Neue vorgenommen werden müßten. Die Arianer verließen daher Sardica und versammelten sich in Philippopolis, die Occidentalen aber blieben beisammen, erklärten die abgesetzten Bischöfe für unschuldig, und daß sie auf ihre Sitze zurückkehren sollten. An Constantius wurde eine Gesandtschaft der zwei Bischöfe Euphrates von Cöln und Vincentius von Capua abgesandt, um seine Zustimmung zu erhalten. Sie fanden ihn in Antiochien. Aber es wurde hier gegen sie ein boshafter Anschlag ausgesonnen, daß nichts Schändlicheres erzählt werden kann. Stephanus, der arianische Bischof von Antiochien, suchte sie in solchen Mißcredit zur bringen, daß sie, mit Schande beladen, froh sein durften, frei davon zu kommen. Er suchte sich einen berüchtigten antiochenischen Burschen, Onogrius, aus, der eine feile Dirne bestellen mußte, als sei sie von beiden Bischöfen gesucht. Er führte sie Nachts in ihre Wohnung, und hatte die Absicht, einen Lärmen zu erregen, um sie so als die schändlichsten Menschen zu überführen. Als sie in ihre Gemächer trat, fand sie Niemanden. Sie wurde ängstlich, und vermuthete, es müsse etwas Böses bedeuten. Die Bischöfe aber hielten sie für ein Gespenst und schrieen um Hilfe; die Dirne schrie ebenfalls; es entstand Lärm. Der

---

sow berichtigend, nachgewiesen, daß die Synode vom Spätjahr 343 bis Frühjahr 344 dauerte (F. Larsow, S. 31. — Hefele, Tüb. Theol. Quartalschr. 1852. S. 360 flg. — 1853. S. 163 flg. — Art.: Sardica im Freib. Kirchenlexicon; Concilien-Geschichte I, S. 513 flg.). — In außerdeutschen Schriften wird das Jahr 347 noch lange als das der Synode von Sardica figuriren. (Athanas. apolog. ctr. Arianos.) — Mansi: Concil. t. III; Hardnin: t. I. — Hefele: Die Synoden von Sardica und Philippoplis I, 513—600. — Gams: K.-G. v. Spanien, II, 1, S. 192—210 (Hosius und die Synode von Sardica). — Joh. Ad. Möhler: Ein Lebensbild von B. Wörner, herausgegeben von P. B. Gams. Rgsb. 1866. S. 328—335.

Bursche wurde gefangen abgeführt, aber es ergab sich, daß Alles von Stephanus herrühre.[1]) Dieser wurde hierauf abgesetzt, und Leontius an seine Stelle gesetzt. Constantius, dadurch erschüttert, ließ alle abgesetzten Bischöfe wieder einsetzen, und auch Athanasius durfte zurückkehren. Mit Ruhm bedeckt kehrten die Bischöfe zurück, und die Sache schien nun beigelegt. Die ganze Kirche erfreute sich aber mit Unrecht. Denn jetzt kam die blühendste Zeit des Arianismus, und die katholische Kirche schien ihrem Untergange nahe.

§. 5. Höchster Aufschwung des Arianismus.

Der Bruder des Constantius, Constans, wurde im Aufruhr des Magnentius erschlagen. Dieser usurpirte nun den Occident, und ließ sich als Kaiser ausrufen. Ein anderer guter Feldherr schloß sich ihm an. Constantius an der Spitze eines mächtigen Heeres zog ihm entgegen. Während dieses Krieges hatte die Kirche Ruhe, denn

---

[1]) Euphrates verschwindet von da an aus der Geschichte. Es ist sehr auffallend, daß er unter den (59, resp. 92) Bischöfen von Sardica nicht steht. Die Ausrede gilt nicht, daß er zur Zeit der Unterschriften abwesend war; denn auch Vincentius von Capua ist unterschrieben, und Euphrates mußte wenigstens unter den 34 gallischen Bischöfen stehen, die ihre Zustimmung später einsandten. Daß er hier und dort nicht steht, ist verdächtig. Man hat allgemein die Synode von Cöln vom Jahre 346 gegen ihn als unecht verworfen. Nun aber hat Joh. Friedrich (K.-G. v. Deutschland, I, S. 295) gerade aus den chronologischen Bestimmungen der Kölner Synode die Aechtheit nachzuweisen gesucht. Post Consulatum Amantii et Albini, 4 Idus Majas. „Die Form der Akten: Post Consulatum Amantii etc. stimmt mit den beiden ältesten, dem Mittelalter aber unbekanntesten Angaben des Chronographen vom Jahre 354 und des Anonymus Cuspinians überein.“ Diese Form war den späteren Verfassern von Consularverzeichnissen nicht nur nicht bekannt; an der Hand dieser hätte ein späterer Erdichter das Jahr 346 gar nicht einmal mit post cons. bezeichnen können; denn nach ihnen würde dieses 347 geben (Cassiodori Chronic. 346: Amantius et Albinus; 347 Rufinus et Eusebius. — Prosperi chronicon, Amantio et Alb. 346; Post C. Am. 347). Die anderen Datirungen sind späterer Zusatz, sowie überhaupt die Akten stark interpolirt sind, ihren Kern aber halten wir mit Friedrich für ächt, und sind darum der Ansicht, daß Euphrates, vielleicht durch die Schmeicheleien des Constantius bethört, abgefallen, und in Folge davon abgesetzt worden. An seine Stelle trat Severin. (S. Weiteres darüber in m. Anzeige des Buches von Dr. Friedrich, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1867. H. II. S. 306—323.)

Constantius war genug mit sich selbst beschäftigt. Aber kaum war Magnentius geschlagen, als ihn die Arianer bestimmten, den Athanasius abzusetzen, denn es sei eine Schande für einen so großen Sieger, von einem Bischof besiegt zu werden. Ein zehnjähriger Kampf entstand nun wegen Athanasius. Constantius ließ sich so vernehmen: Der Sieg über Athanasius wäre ihm angenehmer, als der über alle Reichsfeinde. Er suchte nun die abendländischen Bischöfe zu gewinnen. Im Jahre 353 wurde eine Synode nach Arles berufen. Sie sollte die Sache des Athanasius untersuchen. Papst Liberius, zu erscheinen gebeten, sandte den Vincentius von Capua als seinen Legaten. Constantius schüchterte die Bischöfe so ein, daß alle, außer dem von Trier, in des Athanasius Verdammung einwilligten. Vincentius hatte den Auftrag, den Athanasius nicht fallen zu lassen. Er machte aber die Proposition, den Athanasius fallen zu lassen, aber die Synode sollte dafür erklären, daß die Beschlüsse von Nicäa giltig bleiben sollten. Dieß aber wurde von Constantius zurückgewiesen, und Athanasius abgesetzt.[1])

Liberius, betrübt über das Benehmen seines Legaten, trug auf eine neue Synode an, die im Jahre 355 zu Mailand zusammenkommen und recht zahlreich werden sollte. Dieß war dem Constantius Recht; denn er wußte, wie er mit den Synoden umgehen müsse. Liberius stellte den Lucifer von Cagliari, einen kühnen, rechtlichen Mann, als seinen Legaten auf, und gab ihm den Bischof Eusebius von Vercelli bei, damit die Frömmigkeit und Gelehrtheit dieses Mannes den Lucifer unterstütze. Der römische Presbyter Pancratius und der Diakon Hilarius wurden ihm ebenfalls beigegeben. Die Synode begann, und da Constantius Widerstand fand, befahl er, die Sitzungen in seinem Palaste zu halten. Darüber entstand zwar ein Volkstumult; aber Constantius ließ sich nicht schrecken. Der heilige Dionysius von Mailand legte auf dieser Synode ein Pergament vor, und forderte, Jeder müsse zuerst erklären, ob er das Nicänum anerkenne. Er selbst unterschrieb zuerst. Ursacius und Valens aber rissen es ihm aus der Hand, und erklärten, vom Glauben sei keine Rede, sondern nur Athanasius müsse verdammt werden. Da sagte Lucifer: „Und wenn

[1]) Vincentius machte seine Schwachheit später in glänzender Weise wieder gut.

nstantius alle seine Legionen da hätte, den Athanasius würde er cht verlassen." Constantius, hinter einem Vorhange verborgen, hatte les gehört, sprang jetzt rasend hervor, zog sein Schwert und drohte it den schwersten Strafen. Die Meisten ließen sich einschüchtern; e übrigen wurden mißhandelt, besonders die päpstlichen Legaten, ionys und Eusebius wurden geschlagen und verbannt; und nun atte auch der Occident in die Verurtheilung des Athanasius gewilligt. ie Beschlüsse von Mailand wurden sogleich im ganzen Occident erumgeschickt, damit jeder Bischof unterzeichne. Liberius sollte es benfalls thun; er that es nicht, und wurde nebst mehreren Andern ach Beroea in Thracien verbannt. Besonders Hilarius von Poiiers widersetzte sich dieser Unterzeichnung, und bewog auch andere ur Verweigerung derselben; er schrieb, von den andern bewogen, an en Constantius um Nachsicht, wurde aber nach Phrygien verwiesen.

Der Präfekt von Alexandrien erhielt nun den Befehl, den Athanasius zu vertreiben. Mit fünftausend Mann wurde er in der Kirche überfallen; wahrscheinlich wäre er getödtet worden, hätte ihn nicht das Volk gerettet. Wieder wurde Christenblut vergossen. Die ägyptischen Bischöfe sollten in diese Abstimmung einstimmen; die es nicht thaten, wurden exilirt. Nun waren alle Hauptkirchen in der Gewalt der Arianer. Auf Petri Stuhl saß der Arianer Felix, in Alexandrien Georgius der Cappadocier, in Antiochien Leontius, in Constantinopel Macedonius statt des gemarterten Paulus, in Mailand der Cappadocier Auxentius, lauter Arianer. Der Letztere war ein elender Mensch, nicht einmal der lateinischen Sprache war er mächtig. Der Glaube der Kirche schien verloren, und sie selbst dem Untergange nahe.

Wie aber konnte der Arianismus so um sich greifen? Die Zahl der Arianer war so groß, daß Hilarius sagt: die bei weitem größte Zahl der Christen war arianisch, und eben die große Zahl der Arianer habe diesen so großes Ansehen gegeben. Hieronymus sagt: Es fühlte der christliche Erdkreis, daß er arianisch geworden sei. Ursache davon aber war das sittliche Verderben der Zeit. Seit Constantin dem Großen war eine große Menge christlich geworden, die bloß äußerlich, keineswegs aber innerlich Christen waren. Die Gläubigen waren sehr gemischt. Die Masse zog jetzt auch den Sohn Gottes herab zu sich selbst, damit sie sich seines Bekenntnisses nicht zu schämen habe, und

damit er auch ihren elenden Begriffen entspreche. Man hatte einen Polytheism erhalten. Die Arianer sprachen ja von einem ersten und zweiten Gott, von einem ersten und zweiten Princip. Und wie die sittlichen Verhältnisse waren, so gestaltete sich auch der Glaube.

Dann hatte der Arianismus selbst viel Gewinnendes. Er erschien dem Oberflächlichen so klar, so deutlich, und nur der gründlich Forschende entdeckte sein schändliches Innere. Er wurde ferner auf das Eifrigste verbreitet. Die Arianer gingen herum, und fragten z. B. Frauen: Hast du einen Sohn? Ja. Hattest du ihn früher, als du ihn geboren? Nein. Siehe, so hatte auch Gott seinen Sohn nicht eher, als bis er ihn geboren, also ist Gott vor seinem Sohne. Diese Vorstellung täuschte Viele. Ferner sagten sie: Den Sohn nennen die Katholiken eine Kraft Gottes. Aber bei Joel werden auch die Heuschrecken so genannt. Also braucht deßwegen der Sohn nicht gleiches Wesens mit dem Vater zu sein. — Dann gab es Sophisten, die in den Städten herumgingen und den Arianismus ausposaunten. Schon vordem zogen die Sophisten umher, und producirten auf den öffentlichen Plätzen z. B. die Schlacht von Marathon, die Stärke des Achilles 2c. Die Arianer bezahlten sie, und dafür mußten sie zu Anpreisung ihrer Lehren öffentliche Vorträge halten. Unter diesen that sich besonders der Cappodocier Asterius hervor, der unter Diocletian Christus verleugnet hatte. Er wurde sogar die Zunge der Arianer genannt, weil er es am Besten verstand, seine in Versen und auf Musik gesetzte Lehre unter dem Volke zu verbreiten. (Schon Arius hatte den genialen Gedanken, seine Irrlehre in Verse zu bringen, und diese der Melodie von Gassenhauern unterzulegen, lediglich in der Absicht, um sie dem Volke recht zugänglich zu machen.) — Besonders das aber muß noch hervorgehoben werden, daß die Staatsgewalt den Arianismus so außerordentlich unterstützte, und nur dadurch konnte er so sehr um sich greifen.

Nur in Rom hatten die Katholiken noch Kirchen, weil sich die Bürger gegen das Eindringen der Arianer auflehnten; sonst wurden sie ihnen überall entrissen, und selbst die katholischen Bischöfe hatten durch ihre Feigheit dazu beigetragen. Besonders im Orient war die große Mehrzahl der Christen arianisch. Aber doch gab es allenthalben noch viele Katholiken, und alles, was einen wahren göttlichen Glauben

te, stand auf ihrer Seite. Auf denen aber, die den wahren Glau-
haben, ruht der Segen Gottes. Die Uebrigen geben stets nur
tolles Geräusch von sich, und wie ihr Sinn, so ist auch ihre
de ohne Kraft. Wie der Wind weht, richten sie sich, und handeln
s nach den äußern Umständen; und wie die äußere Stütze aufhört,
rd diese Spreu wieder vom Winde verweht.

Waren auch die Bischöfe verwiesen, oder schwiegen auch die
rigen Geistlichen, so gab es doch stets Männer, die, obwohl ver-
eben und umherirrend, stets der Kirche treu anhingen und durch
re Treue eine bessere Zukunft bewirkten. So in Antiochien. Hier
elten Diodor von Tarsus, und Flavian von Antiochien die Reste
s katholischen Glaubens aufrecht. So war es auch in Alexandrien
id in andern Städten. Nicht überall auch, wo arianische Bischöfe
aren, wurde arianisch gepredigt: denn sie bedienten sich meistens
lcher Ausdrücke, die dem Sinne der Kirche gemäß waren. Die
rianer verstanden dieß zwar arianisch; aber ein ächter Katholik faßte
e im Sinne der Kirche auf, oder besser: der Arianer faßte sie in
iner Weise, ein unverdorbenes Gemüth konnte sich dennoch durch sie
n seinem Glauben gestärkt fühlen. Hilarius (adv. Auxentium, 6)
agt: die Ohren der Gläubigen sind heiliger, als die Herzen der
Bischöfe. Und so mußten selbst die Arianer zur Aufrechthaltung des
atholischen Glaubens beitragen.

Je weiter die Bischöfe exilirt wurden, desto weiter verbreitete
sich die Ueberzeugung von der Verfolgungswuth der Arianer. Diese
Exile waren Triumphe der Kirche, und sie bereiteten eine bessere Zukunft vor. Die Bischöfe unterhielten einen beständigen Briefwechsel mit ihren Gemeinden, und stärkten sie im Glauben. Wir besitzen aus dieser Zeit noch viele Briefe, die wohl dazu geeignet waren, die Gläubigen zu stärken. Je mehr die Gefahr der Kirche drohte, desto mehr schloß sich der Christ an Christus, und erhielt allen Segen von Oben. Daher die herrlichen Schriften der Väter dieser Zeit, in denen wir die tiefste Salbung und den concentrirtesten Geist erblicken. Sie wirkten daher auch ganz herrlich. Athanasius schrieb in dieser Zeit seine schönsten Schriften, ebenso Hilarius, der für den Occident das war, was jener für den Orient.

Hilarius war in Pictavium geboren.[1]) Seine sehr vern… lichen Eltern hatten ihn für den Staatsdienst bestimmt, und ihn … das Beste unterrichten lassen. Nach Absolvirung der einheimisch… Schulen ging er nach Athen und blieb dort einige Jahre. Zurü… gekehrt trat er als Sachwalter in Poitiers auf. Allein dieser … von Geschäften entsprach ihm sehr bald nicht mehr; die mannigfaltig… Ränke, die er bei den Gerichten wahrnahm, schreckten ihn ab, und e… fühlte ein höheres Sehnen. Wahrscheinlich von christlichen Elter… geboren, war er doch noch nicht Christ aus Ueberzeugung. Er suc… diese in den philosophischen Schulen, blieb aber unbefriedigt. … wandte er sich dem Alten Testamente zu, und die Worte: „Ich bin, der ich bin; ich umfasse den Erdkreis; welches Haus wollt ihr mi… bauen, daß ich darin wohne?" ergriffen seinen hohen Geist. Als e… sich zum Neuen Testamente wandte, und fand, daß der Sohn Gotte… in unendlicher Liebe des Vaters zu den Menschen herabgestiegen sei, sie zu erlösen: da trat er freudig in die christliche Kirche. Aus seine… Ehe hatte er eine Tochter. Für die damalige Zeit war es ein großer Gewinn, wenn man ihn zum Dienste der Kirche gewinnen konnte: er trat in den Clerus, und wurde bald Bischof von Poitiers. Bald hierauf wurden dann jene Synoden unter Constantius gehalten. D… er intercediren wollte, wurde er 356 nach Phrygien verwiesen. In dieser Zeit schrieb er seine zwölf Bücher von der Dreieinigkeit, die ganz den Schriften des Athanasius an die Seite gestellt werden dürfen. Sie sind zwar nicht so schön und flüssig geschrieben, aber sein Stoff ist gut geordnet und durchgeführt. — In seiner Schrift machte er es sich zur Aufgabe, über die Natur des Glaubens zu sprechen,

---

[1]) Op. ed. Scip. Maffei, 1730. 2 t. (Migne, P. lat. 9—10.) — Hilarius Pictaviensis, geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus, von Ab. Viehhauser. Klagenf. 1860. — Hilarius von Poitiers. Eine Monographie von J. H. Reinkens. Schaffh. 1864. — Ueber Hilarius handelt Möhler in „Athanasius der Große." Bd. II. 165—201, u. d. Herausgeber der K.-G. v. Spanien, II. 1. S. 233—259; die frühere Literatur über Hilarius hat Reinkens zusammengestellt in „Quellen und Literatur." S. 13—37. Vgl. auch die neue Ausgabe der „Histoire de l'église cathol. en France v. Longueval (Jager). Par. 1862. t. I; die neue Ausgabe der Patrol. v. R. Ceillier, t. IV, und die neue Ausgabe der „Histoire littéraire de la France" von Paris. t. I. Par. 1865.

d er löste sie auf das Beste. Am Glauben gebrach es der Mehr- hl seiner Zeitgenossen, indem sie die abgeschmackteste Dialektik oft on für Glauben hielten. Deßwegen nützte Hilarius durch diese chrift so viel.

Zur Hoffnung der Kirche diente auch dieß noch, daß die arianische ekte so vielerlei Elemente enthielt, so daß sie bei nächster Gelegen- it in gegenseitigen Kampf kommen, und sich so selbst zerstören ußten.

Die Arianer glaubten, jetzt sei es Zeit, mit ihren eigenthümlichen ehren frei hervortreten zu dürfen; denn ihr Plan, die katholischen bischöfe zu verdrängen, war erreicht, der Schrecken vor ihnen war ewichen, und nun traten sie offen hervor. Dieß geschah zuerst im jahre 357 auf einer Synode zu Sirmium, wo die zweite firmische formel aufgestellt wurde.

Im Jahre 351 hatten die Eusebianer dem Sabellianisten Pho- inus, einem Schüler des Marcellus von Ancyra gegenüber, die rste firmische Formel aufgestellt, welche selbst von Katholiken an- genommen werden konnte[1]), wie dieß Augustin und Hieronymus bezeugen. Diese zweite aber sprach die arianische Lehre vollständig aus und sagt, daß der Vater an Ehre, Würde und Majestät größer sei, als der Sohn. Dieses gab Veranlassung zu ihrer eignen Spal- tung. Aber ehe dieß eintrat, hatte die katholische Kirche noch großen Schmerz zu erdulden; es fielen Hosius, Bischof von Corduba, und der Papst Liberius. Dem Hosius wurde diese Formel zur Unter- zeichnung vorgelegt; lange widerstand er, endlich aber unterzeichnete er, von Furcht eingeschüchtert. Gleiches that Liberius, damit er nach Rom zurückkehren durfte. In neuerer Zeit suchte man dieß zu leug-

---

[1]) Ueber die 3 (resp. 4) firmischen Synoden und Formeln handeln in älte- rer Zeit: Baronius, Sirmond, Petavius (M. de la Rocque), P. de Marca (Fabricius); ein Jahrhundert nach diesen Mansi (1746, 1749), welcher das Richtige getroffen, indem er die Synode von Sardica in das Jahr 344 ansetzte, wogegen Mamachi sie in das Jahr 347 setzte: De Epochis conciliorum Sar- dicensis et Sirmiensium; — de ratione temporum Athanasiorum deque ali- quot synodis 4 saeculo celebratis epist. IV. Florent. 1848. S. Hefele: C.-G. I. 610—679; Gams: l. c. S. 219 flg. — Schaff: Geschichte der alten Kirche bis Ende des sechsten Jahrhunderts. Leipz. 1867. S. 931—951.

Hilarius war in Pictavium geboren.[1] Seine sehr vermö[...] lichen Eltern hatten ihn für den Staatsdienst bestimmt, und ihn [...] das Beste unterrichten lassen. Nach Absolvirung der einheimisch[...] Schulen ging er nach Athen und blieb dort einige Jahre. Zur[...] gekehrt trat er als Sachwalter in Poitiers auf. Allein dieser [...] von Geschäften entsprach ihm sehr bald nicht mehr; die mannigfaltig[...] Ränke, die er bei den Gerichten wahrnahm, schreckten ihn ab, und [...] fühlte ein höheres Sehnen. Wahrscheinlich von christlichen Elt[...] geboren, war er doch noch nicht Christ aus Ueberzeugung. Er su[...] diese in den philosophischen Schulen, blieb aber unbefriedigt. [...] wandte er sich dem Alten Testamente zu, und die Worte: „Ich b[...] der ich bin; ich umfasse den Erdkreis; welches Haus wollt ihr [...] bauen, daß ich darin wohne?“ ergriffen seinen hohen Geist. Als e[...] sich zum Neuen Testamente wandte, und fand, daß der Sohn Gottes in unendlicher Liebe des Vaters zu den Menschen herabgestiegen [...] sie zu erlösen: da trat er freudig in die christliche Kirche. Aus seine[...] Ehe hatte er eine Tochter. Für die damalige Zeit war es ein groß[...] Gewinn, wenn man ihn zum Dienste der Kirche gewinnen konnt[...] er trat in den Clerus, und wurde bald Bischof von Poitiers. [...] hierauf wurden dann jene Synoden unter Constantius gehalten. [...] er intercediren wollte, wurde er 356 nach Phrygien verwiesen. [...] dieser Zeit schrieb er seine zwölf Bücher von der Dreieinigkeit, [...] ganz den Schriften des Athanasius an die Seite gestellt werden [...] fen. Sie sind zwar nicht so schön und flüssig geschrieben, aber [...] Stoff ist gut geordnet und durchgeführt. — In seiner Schrift [...] er es sich zur Aufgabe, über die Natur des Glaubens zu spre[...]

[1] Op. ed. Scip. Maffei, 1730. 2 t. (Migne, P. lat. 9—10.) — [...] Pictaviensis, geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus, von M. [...] hauser. Klagenf. 1860. — Hilarius von Poitiers. Eine Monograph[...] J. H. Reinkens. Schaffh. 1864. — Ueber Hilarius handelt Möhler in „[...]nasius der Große.“ Bd. II. 165—201, u. d. Herausgeber der K.-G. v. [...] II. 1. S. 233—259; die frühere Literatur über Hilarius hat Reinkens [...]mengestellt in „Quellen und Literatur.“ S. 13—37. Vgl. auch die neue [...] der „Histoire de l'église cathol. en France v. Longueval (Jager). Par. [...] t. I; die neue Ausgabe der Patrol. v. R. Ceillier, t. IV, und die neue [...]gabe der „Histoire littéraire de la France“ von Paris. t. I. Par. 1865.

er löste sie auf das Beste. Am Glauben gebrach es der Mehr- seiner Zeitgenossen, indem sie die abgeschmackteste Dialektik oft n für Glauben hielten. Deßwegen nützte Hilarius durch diese rift so viel.

Zur Hoffnung der Kirche diente auch dieß noch, daß die arianische te so vielerlei Elemente enthielt, so daß sie bei nächster Gelegen- in gegenseitigen Kampf kommen, und sich so selbst zerstören ßten.

Die Arianer glaubten, jetzt sei es Zeit, mit ihren eigenthümlichen ren frei hervortreten zu dürfen; denn ihr Plan, die katholischen ischöfe zu verdrängen, war erreicht, der Schrecken vor ihnen war wichen, und nun traten sie offen hervor. Dieß geschah zuerst im ahre 357 auf einer Synode zu Sirmium, wo die zweite firmische ormel aufgestellt wurde.

Im Jahre 351 hatten die Eusebianer dem Sabellianisten [illegible] nus, einem Schüler des Marcellus von Ancyra gegenüber, die ste firmische Formel aufgestellt, welche selbst von Kath[illegible] enommen werden konnte[1]), wie dieß Augustin und [illegible] zeugen. Diese zweite aber sprach die arianische Lehre [illegible] us und sagt, daß der Vater an Ehre, Würde und [illegible] i, als der Sohn. Dieses gab Veranlassung zu ihrer [illegible] ung. Aber ehe dieß eintrat, hatte die katholische Kirche [illegible] Schmerz zu erdulden; es fielen Hosius, Bischof [illegible] er Papst Liberius. Dem Hosius wurde diese [illegible] eichnung vorgelegt; lange widerstand er, [illegible] r, von Furcht eingeschüchtert. Gleiches that [illegible] Rom zurückkehren durfte. In neuerer Zeit [illegible]

[1]) Ueber die 3 (resp. 4) firmischen [illegible] er Zeit: Baronius, Sirmond, Petavius [illegible] Fabricius); ein Jahrhundert nach [illegible] Richtige getroffen, indem er die [illegible] wogegen Mamachi sie in das Jahr [illegible] licensis et Sirmiensium; — de ration[illegible] quot synodis 4 saeculo [illegible] L.-G. I. 610—679; [illegible] Kirche bis [illegible]

[illegible] ische Poitier, Ansicht, de e heißt.

nen, aber mit Unrecht. Athanasius (§. 41 Geschichte der Arian. sagt es ausdrücklich; ebenso Hilarius in seinem historischen Fr. und theilt sogar die Gründe davon (Briefe des Liberius aus der Zeit) mit. Hilarius war so von Schmerz darüber ergriffen, daß er öfter die Worte sprach: Wehe dir, du Verbrecher Liberius [1])! Die Stellen wurden in die genannten Werke nicht eingeschwärzt; denn auch Hieronymus sagt es in seinem chronicon und de viris illustr. (c. 97): Liberius sei von Fortunatian, (dem Bischofe von Aquileja) wankend gemacht worden. Rufinus erzählt dieß zwar nicht; aber er erzählt überhaupt nicht den zwanzigsten Theil der Geschichte des Arianismus. Sozomenus sagt: Die Römer sind zwar bittend für ihn (Liberius) bei Constantius eingekommen, damit er ihn frei lasse; aber dieser that es nur, wenn er unterschreiben würde. Deßwegen sagt Baronius: Menschenlob und Neid gegen Felix bewogen den Liberius zur Unterschrift. Was kann in der That für uns schmerzlicher sein, als einen solchen Mann fallen zu sehen? Die Söhne bedecken gern die Blöße des Vaters; aber das Factum der Blöße kann nicht geleugnet werden. Wehe dem, der sich über den Fall des Liberius freuen kann; aber ausmerzen aus der Geschichte können und dürfen wir es (ihn) nicht. Denn dadurch würden wir den Protestanten gleich werden, die stets zu diesem Mittel ihre Zuflucht nehmen, aber so auch von allem geschichtlichen Glauben gewichen sind. — Liberius durfte nun zurückkehren, und Felix räumte Rom. Später hielt er sich wieder seiner würdig.

Zur Ergänzung dieser Erzählung fügen wir hier an, was Möhler in seinem „Athanasius“ (Buch 5, S. 114—228) über dieselben wichtigen Vorgänge erzählt:

„Die zweite sirmische Formel wurde auch Hosius zu unterschreiben gezwungen. Auf alle Weise gequält, that er, was der Kaiser verlangte. Gegen Athanasius jedoch erklärte er sich nicht, auch rief er noch vor seinem Tode, der bald erfolgte, seine Unterschrift zurück. In demselben (?) Jahre wurde ferner (Papst) Liberius durch Bedrohung mit dem Tode gezwungen (Athanas. histor. Arianorum,

[1]) D. h.: Jener Luciferianer, welcher die Briefe des Liberius erdichtete, unterbricht sich selbst mit den Worten: Anathema tibi Liberio et ego dico tibi anathema.

41. φοβηθεὶς τὸν ἀπειλούμενον θάνατον), eine von den Arianern ıgefertigte Formel, welche, ist nicht bekannt, durch seine Unterschrift ı billigen. Das waren traurige, schmerzliche Begebenheiten für die ɔnedies so sehr gebeugte katholische Kirche. Welchen Einfluß konnte as Beispiel solcher Männer auf schwache Gemüther haben! Man darf ch nicht wundern, wenn Hilarius im Uebermaß des Schmerzes dem Hosius vorwirft, er sei stets ein Heuchler gewesen, und wiederholt gegen Liberius ausruft: Anathema, dem Verbrecher! Aber Athanasius verlor auch hier die Besinnung und seine gewohnte Mäßigung nicht. Er zeigt sich nirgends erbittert über Hosius und Liberius; er lobt ihre frühern Verdienste, und tadelt mehr die Tyrannei der Verfolger, als die Nachgiebigkeit der Verfolgten. Aber Liberius ging weiter als Hosius. Er verdammte nicht nur den Athanasius, sondern setzte sich in eine feierliche Verbindung mit den Morgenländern, d. h. mit den Arianern."

Nun gibt Möhler Auszüge aus den drei Briefen des Liberius, von welchen der erste von allen Seiten als unächt anerkannt wird, der zweite und dritte aber von derselben Hand stammt, als der erste, höchst wahrscheinlich eines Luciferianers.[1])

Hosius soll die zweite firmische Formel (357) unterschrieben, ja selbst geschrieben haben, welche mit dürren Worten die Gottheit Christi leugnet. Aber wo sind die Beweise, wo die Zeugen dieser Unterschrift? Hätte Hosius diese Formel, die wir ja (sowohl durch Hilarius als Athanasius) besitzen, unterschrieben, so wäre seine Unterschrift noch heute vorhanden, wie die Unterschriften zahlreicher anderer Glaubensformeln aus dieser Zeit gleichfalls vorhanden sind. Hilarius, der entschiedenste Gegner des Hosius, hätte sie doch nicht ausgelassen, und auch Athanasius nicht. In der Urkunde selbst finden sich nur die drei Namen der Arianer, Valens, Ursacius und Germinius, des Bischofs von Sirmium nach der Absetzung des Photinus, und auf diese drei hat sich die ganze Synode vom Jahre 357 in Sirmium beschränkt.[2]) Potamius von Lissabon, Gegner des Hosius und Arianer aus Angst, hat später sich diese Formel angeeignet, und sie mit einem kauderwelschen Prolog versendet.

Daß aber Hosius sie unterschrieben und dadurch sich angeeignet habe, dagegen zeugt die Abwesenheit seiner Unterschrift, und dafür zeugt kein Zeitgenosse. Namentlich sagt dieses nicht Athanasius, nicht Hilarius, nicht Phöbadius von Agen, nicht Eusebius von Vercelli, nicht die etwas spätern Hieronymus, Augustinus, Epi-

---

[1]) Der Herausgeber verweist darüber auf eine Abhandlung: Die historischen Fragmente des heiligen Hilarius von Poitiers, und Papst Liberius.

[2]) Es heißt: „praesentibus." — H. Reinkens (Hilarius v. Poitiers) schlägt darum zu lesen vor: „praesidentibus." Ich bin aber jetzt der Ansicht, daß nur diese drei anwesend, und ihre Versammlung mit Unrecht Synode heißt.

phanius, Sulpicius Severus. Erst ein ganzes Jahrhundert später sagen es Socrates, Sozomenus und Philostorgius, deren Berichte über die Vorgänge der Jahre 350—359 zu Sirmium von den handgreiflichsten Entstellungen und Mißverständnissen wimmeln, ja welche die ganze Geschichte dieser Zeit in die gräulichste Verwirrung gebracht haben, und auch daran schuld sind, daß man bis heute das Jahr 347 als das der Synode von Sardica angenommen hat. Wer verdient zunächst Glauben, wenn es sich um den „Fall" des Hosius handelt? Wir denken, sein nächster Zeitgenosse Athanasius. Dieser aber sagt nicht: Hosius hat unterschrieben, Hosius stimmte ihnen bei, Hosius ist gefallen, sondern: er wich ihnen einen Augenblick (εἶξεν εἰς ἀκμήν), so jedoch, daß er zwar mit Valens und Ursacius Gemeinschaft einging, aber nicht unterschrieb gegen Athanasius (μὴ ὑπογράψαι δὲ κατὰ Ἀθανασίου), d. h. Athanasius bezeugt ganz bestimmt, daß Hosius die zweite sirmische Formel nicht unterschrieben habe, welche eben der Absagebrief an Athanasius war. Das war aber die Hauptsache, das Unterschreiben, und Hosius hat sich standhaft dagegen geweigert. Daraus folgt einfach, daß die Art der Gemeinschaft, welche er mit den Arianern einging, keine Verleugnung des katholischen Glaubens, kein Fall und kein Abfall war. „Aber auch so, (sagt Athanasius, obgleich er nicht unterschrieben) nahm der Greis die Sache nicht leicht auf; denn als es mit ihm zum Sterben kam, so erklärte er wie in Form eines Testaments die ihm angethane Gewalt, er sprach gegen die Arianer des Anathema aus, und er befahl, daß Niemand sie annehmen solle" (hist. Ar. cap. 45).

Worin aber die Nachgiebigkeit, die Gemeinschaft des Hosius mit den Arianern bestand, dieß sagt Athanasius nicht, ich denke, weil er es selbst nicht (oder wenigstens im Jahre 357—358 noch nicht) wußte. Sonst versteht man darunter das Wechseln von Briefen, das Antwortgeben auf erhaltene Briefe. Solche Briefe erhielt Athanasius auch um das Jahr 348—319 von den Erzarianern Valens und Ursacius, und sie baten ihn um Antwort, er sagt aber nicht, ob er ihnen geantwortet habe. Wirklich erzählt Epiphanius, der in vielen Dingen genau und selbst besser, als die nächsten Zeitgenossen, unterrichtet ist, daß die Arianer meinten, sie könnten die Kirche selbst verdammen, durch die Briefe, die sie dem ehrwürdigen Hosius mit List abgejagt haben (ἃς ἐθήρασαν παρὰ τοῦ αἰδεσίμου Ὁσίου, haer. 73.) — Hätte aber Hosius den Arianern einen Brief geschrieben, so wäre er bestimmt nicht verloren gegangen, die Arianer hätten ihn wie im Triumphe herumgetragen, und auch Hilarius hätte ihn nicht weggelassen.

Die zweite Formel von Sirmium zerfällt in zwei Theile, in den größern häretischen, und in den orthodoxen am Schlusse. Der erste Theil ist allzu lange, als daß wir ihn mittheilen könnten, aber die Hauptstelle lautet: Man darf des Wortes „Homousius" keine Erwähnung thun, d. h. der Sohn Gottes ist nicht Gott, und nicht gleichen Wesens mit dem Vater. Der zweite kürzere Theil lautet:

„Dieß aber ist der Kern und Schlußgedanke und die Besiegelung des ganzen Glaubensbekenntnisses, daß die Dreieinigkeit aufrecht zu erhalten ist, wie wir in dem Evangelium lesen: Gehet und taufet alle Völker im Namen des Vaters, und

des Sohnes und des heiligen Geistes! Unversehrt, vollkommen ist die Zahl der Dreieinigkeit. — Der Paraklet, der Geist ist durch den Sohn, der nach der Verheißung gesandt wurde, auf daß er die Apostel und alle Gläubigen unterrichte, belehre und heilige." [1]) Wenn wir diese Worte für sich, getrennt von dem, was vorangeht, nehmen, so lassen sie nicht bloß eine katholische Erklärung zu, sondern fordern dieselbe. Man beachte, daß die Synode von Nicäa das Wort „Person" nicht gebraucht, daß sie das Wort „Hypostase," welches später „Person" bedeutete, im gleichen Sinne mit „Usia" oder „Wesenheit" nimmt. Die Synode von Sardica hatte den Antrag des Hosius und des Protogenes von Sardika abgelehnt, das Glaubensbekenntniß von Nicäa in erweiterter Form herauszugeben, um es gegen Mißdeutungen und besonders den Vorwurf des Sabellianismus zu wahren. Wir besitzen den ausführlichen Entwurf dieses Symbols in lateinischer und griechischer Fassung, dessen lateinische Fassung jedenfalls von Hosius ist. Hier aber ist der Ausdruck „Person" von den drei Personen in Gott nicht zu finden. Nur das Wort: „Substantia, quam Graeci usiam appellant," findet sich. Hier wird der Sohn genannt: „Das Wort Gottes, die Macht Gottes, wahrer Gott, Weisheit, Macht, der wahre Sohn" u. s. w., nicht aber Person, die zweite Person in Gott, ein Ausdruck, der sich auch bei Hilarius in seinem Werke über die Trinität nur einige Male findet. Was aber Hosius damals, und was er, im Falle unsere Annahme die richtige ist, im Jahre 357 über den heiligen Geist sagte, das ist gleichfalls im Grunde dasselbe:

Sardica 313—314.	Sirmium 357.
Credimus et suscipimus Paracletum spiritum sanctum, quem nobis ipse Dominus promisit et misit.	Paracletus autem spiritus per filium est, qui missus venit juxta promissum, ut apostolos et omnes credentes instrueret, doceret et sanctificaret.

Also da und dort ist der heilige Geist vom Sohne gesendet, er wird nicht Gott, nicht Person, nicht die dritte Person in Gott genannt. Der sehr seltene Ausdruck: „Clausula" für Schluß oder Schlußsatz kommt nur bei spanischen Profan- und Kirchenschriftstellern, bei diesen aber in endlosen Wiederholungen, vor. — Will man diesem Erklärungsversuche beitreten, so bestand die Gemeinschaft des Hosius mit den Arianern darin, daß er Symbol neben Symbol, das orthodoxe Glaubensbekenntniß neben das heterodoxe, und ihm dasselbe entgegengesetzt hat. Sie hatten ihren Glauben ausgesprochen, und er sprach den seinigen aus. — Aber, sei es überlistet, oder im heiligen Zorne, sprach er denselben ihnen gegenüber schriftlich aus, er übergab ihnen etwas Geschriebenes von seiner Hand; schlau und schleunig nützten sie es aus und verkündeten es: wir haben einen Brief der Gemeinschaft von Hosius; er ist der Unsrige. Er protestirte. Sie behielten in den Augen der Welt Recht.

[1]) Illa autem clausula est totius fidei et illa confirmatio, quod Trinitas semper servanda est. Integer, perfectus numerus Trinitatis est. — S. die Uebersetzung von Reinkens: S. 158—159, und von Gams, S. 233—234.

So müssen wir die Worte des Phöbadius erklären, daß die Arianer ei[nen] von dem unwissenden Hosius einen Brief abgelockt haben, ja selbst Hilarius, dessen ganze Urtheile über Hosius bisher von Niemand getheilt, von Niemand gebilligt werden, gibt dem Sozomenus noch Recht, wenn er sagt, daß die zweite sirmische Formel von Potamius und von Hosius geschrieben worden sei. Denn Potamius hat sie abgefaßt, verändert, und einen [illegible] Prolog dazu geschrieben. Hosius aber hätte einen beschränkenden und widerlegenden Zusatz beigefügt.[1]

Die morgenländische Kirche verehrt den Hosius unter der Zahl ihrer Heiligen. Im Abendlande aber glaubten selbst diejenigen, welche den Papst Liberius vertheidigen wollten, ihre Unparteilichkeit am Besten dadurch kundgeben zu können, wenn sie den Hosius dann um so tiefer fallen ließen. Man hat das Schauermährchen der beiden Luciferianer Faustin und Marcellin über den angeblich tragischen Tod des Hosius in Corduba, wohin nicht er, sondern nur sein Leichnam zurückkehrte, um so williger aufgenommen, je Unglaublicheres es enthält. Daß aber Hosius am 27. August 357 in Sirmium, also nicht in Spanien gestorben, darüber hat schon vor hundert Jahren der Spanier Florez vollgiltige Beweise vorgebracht. In seinem Werke: „Geschichte der Arianer ad monachos“ erzählt Athanasius den Tod des Hosius und die näheren Umstände desselben; dieß Werk wurde aber spätestens im Jahre 358 geschlossen. Es kann also Hosius nicht erst in den Jahren 359—361 gestorben sein, wie man bis zur Stunde noch annimmt; und überdem hätte Athanasius dann die näheren Umstände seines Todes gar nie erfahren. Die griechischen Menäen und Menologien sodann, welche den Hosius der Verehrung der Gläubigen vorstellen, feiern sein Gedächtniß am 27. August. Ausdrücklich sagen die Menäen:

An demselben Tage (dem 27. Aug.) das Gedächtniß unsers heiligen Vaters, des Bischofs Hosius von Corduba:

Schon wenn ich deinen Namen ausspreche, o Heiliger,
Bringe ich dir, dem Todten, das gebührende Lob.

Dieser Glückselige, welcher sich früher in der Tugendübung ausgezeichnet hatte, welcher mit allen Tugenden geschmückt war, wurde auf den Sitz des Bis-

[1]) Phoebadius: Liber ctr. Arianos. cp. 23. — Hilar. de synod. seu de fide orientalium. cap. 3, 11, 63, 87. — Epist. Eusebii Vercell. ad Gregorium Baeticum ap. Hilar. in op. historico. — Faustus et Marcellin. libell. precum ad Theodos. cap. 9. — Epiphan. haer. 73, 14. — Sulpic. Sever. h. sacr. 2, 40. — Socrat. 2, 31. — Sozom. 4, 15. — Philostorg. 4, 3. — Hermant: Vie de S. Athanase, l. 8, c. 7. — Alex. Natalis: saec. 4, diss. 32, art. 2. — R. Ceillier: nouv. édit. t. 3. p. 397. — Nicol. Antonio: Bibliotheca hispana vetus, cur. Bayero. Mad. 1788. t I. — Aguirre: Collect. concil. Hisp. t. 1. exc. V. p. 264 sq. — Florez: España sagr. t. 10. p. 165—214. — M. Maceda: Hosius vere innocens, vere sanctus 1) de commentitio Hosii lapsu, 2) de sanctit. et cultu legitimo ejusdem. Bonon. 1790. 4°. 492 p. — Gams: K.-G. v. Spanien, Hosius von Corduba. II. 1. S. 137—309.

thums Corduba in Spanien erhoben. Er hatte aber einen Eifer für unsern orthodoxen Glauben, und er war zugegen bei der großen und ersten Synode, wo er den Kampf mit den Arianern durchführte und sie zurückschlug (*τὴν ἀρειανικὴν λύσσαν διελέγχων καὶ ἀποκρουόμενος*). Die in Sardica veranstaltete Synode brachte er selbst zusammen, und er nahm unter den dortigen Bischöfen die erste Stelle ein. Dieser wurde, nachdem viele andere Bischöfe durch Constantius von ihren Sitzen vertrieben worden, weil sie nicht für die Absetzung des großen Athanasius stimmen wollten, oder besser gesagt, weil sie nicht an dem schlechten Glauben der Arianer Theil nehmen wollten, in die Verbannung geschickt, und nachdem er vieles Harte in derselben erduldet hatte, fand er *in derselben das Ende seines Lebens* (*ἐν ἐξορίᾳ παρεπέμφθη, καὶ ἐν αὐτῇ τὸν βίον κατέλυσεν*). — Das Jahr ist nicht bestimmt, aber doch annähernd angegeben. Der Kaiser Constantius weilte im Juli und August 357 in Sirmium; am 28. August 357 sandte er an den Consularis von Bätica, der in Corduba seinen Sitz hatte, einen Erlaß, ein wahres Raubgesetz, das einzige Gesetz, das während seiner ganzen Regierung nach Spanien gesendet wurde. — Wir haben anderswo zu zeigen gesucht, daß er an diesem Tage den Leichnam des Tags zuvor gestorbenen Hosius mit kaiserlicher Pracht nach Corduba zurücksandte, um im ganzen Abendlande den Schein der Apostasie auf Hosius zu werfen, der zwar auf dem Todbette protestirt hatte, aber jetzt nicht mehr protestiren konnte gegen seine Leichenfeier, und daß er bei diesem Anlasse ein wahres Raubgesetz nach Spanien erließ, welches im Januar 358 auf das ganze Reich ausgedehnt, aber später von Valentinian I. aufgehoben wurde.

Der Nachfolger des Hosius als Bischof von Corduba war *Hyginus*. Ein Hyginus aber wohnte schon der Synode von Rimini im Jahre 359 bei. Mit Ausnahme des Papstes Hygin im zweiten Jahrhundert und des bekannten Rhetors zur Zeit des Kaisers Augustus, der gleichfalls ein Spanier war, kommt der Name Hyginus überhaupt gar nicht mehr vor, so daß kaum ein Zweifel ist, daß der Hyginus vom Jahre 359 und der Hyginus von Corduba eine und dieselbe Person war, demnach mußte Hosius früher gestorben sein, als man gewöhnlich annimmt. Athanasius erzählt den christlichen und erbaulichen Tod des Hosius, und er verdient mehr Glauben, als die Aussagen zweier verlogener Luciferianer, die unter den Schauerwundern, die ihr Lucifer (von Cagliari) vollbracht, auch das berichten, daß in seiner Gegenwart der Bischof Januarius seine Zunge habe wie ein Ochs heraushängen lassen, und daß sie in diesem hängenden Zustande verblieben sei. [1])

---

[1]) Dissertation sur le Pape Libère, dans laquelle on fait voir, qu'il n'est jamais tombé, par P. *Corgne*. Par. 1716 (1736). — Dissertation sur la chute prétendue du pape Saint-Libère, p. Touss. de Béchillon. Poit. 1855. — Revue des questions historiques; 1. ann. 1. livr. 1866: St. Libérius, son exil, sa prétendue faiblesse, son triomphe, par E. Dumont. — — Fr. A. *Zaccaria*: De commentitio Liberii lapsu. Rom. 1774; (*Schol liner*: Diss. de non commentitio, sed excusato lapsu Liberii R. Papae. Ingolst. 1775.) de S. *Liberio* papa Romae. von Stilting, commentar. critico histor.

Wenn man aber von der Unschuld des Hosius auf die Unschuld des Liberius, oder wenn man von der Schuld des Liberius auf die gleiche Schuld des Hosius schließen will, wie es bis heute fast allgemein geschieht, so übersieht man, daß Athanasius von dem einen und andern in sehr verschiedenen Ausdrücken spricht. Von Liberius sagt er: ὤκλασε (er ist niedergesunken, er ist erlegen). Von Hosius: Er hat ihnen einen Augenblick nachgegeben. Von Liberius sagt Athanasius: Er hat unterschrieben. Von Hosius sagt er: Er hat nicht unterschrieben.[1]) Dieß ist ein Unterschied. Aber zu Gunsten des Papstes Liberius können doch noch mehrere Argumente geltend gemacht werden. Wenn es unleugbar ist, daß die unter seinem Namen herumgetragenen drei Briefe erdichtet sind,[2]) so muß doch sein „Fall" in den Augen der Welt nicht so festgestellt gewesen sein, daß seine Feinde zu diesen Mitteln ihre Zuflucht nehmen mußten. Seine Sache verliert nicht, sie gewinnt durch diese Erdichtungen. — Liberius starb am 23. (24.) September 366. Sein Gedächtniß aber wird am 27. August, als an dem Todestage des Hosius, von den Griechen als das eines Heiligen verehrt. Wenn man auch sagen will, daß bei den Griechen der Begriff der Heiligkeit nicht so strenge fixirt gewesen, wie bei den Lateinern, so ist doch sicher, daß die Griechen „Gefallene und Abgefallene," namentlich, wenn sie Päpste waren, nicht des öffentlichen Andenkens und der Nachahmung für würdig erachtet hätten, daß also im Morgenlande sich eine mildere und billigere Ansicht Bahn gebrochen hatte über Hosius und Liberius; zugleich ist aber nicht zu übersehen, daß Hosius vor Liberius steht. — Sirmium selbst, wo Hosius starb, lag an den Grenzen des Morgen- und Abendlandes, und die Griechen fanden sich dort wenigstens ebenso zahlreich und häufig ein, als die Lateiner.[3])

Als aber die Arianer die zweite Formel von Sirmium unterzeichnen sollten, gingen Vielen die Augen auf, und sie sahen, wie sie bisher von den eigentlichen Arianern angeführt worden. Sie versammelten sich daher zu Ancyra in Galatien, Jahr 358, und verwarfen diese Formel. An ihrer Spitze standen Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste, Macedonius von Constantinopel, und sie gaben eine ganz katholische Formel heraus, und verwarfen nur das

---

in Bollandisten, 23. Sept. t. VI, Sept. p. 572—632. — Fr. Pösl: Ist Papst Liberius in eine Häresie verfallen? Landsh. 1829. S. 56. (Diese gut geschriebene Abhandlung dürfte die richtige Mitte getroffen haben.) — Hefele: C.-G. S. 657—678.

[1]) Ὁ δὲ Λιβέριος, ἐξορισθεὶς, ὕστερον μετὰ διετῆ χρόνον ὤκλασε, καὶ φοβηθεὶς τὸν ἀπειλούμενον θάνατον, ὑπέγραψεν (Athan. hist. Arian. ad mon. 41.)

[2]) Sie stehen in dem opus historicum Hilarii, wo sie nach unsrer Ueberzeugung durch die Luciferianer eingeschwärzt wurden.

[3]) Auch Ambrosius nennt den Papst Liberius einen heiligen Mann: Tempus est, soror sancta, ea quae mecum conferre soles, beatae memoriae Liberii praecepta revolvere; ut quo vir sanctior, eo sermo accedat gratior. Ambros. l. III. de virgin.

ὁμοούσιος, statt dessen sie ὁμοιούσιος annahmen, denn das Erste sage, daß der Sohn Eine Person mit dem Vater sei, das zweite aber unterscheide die Persönlichkeit. Wegen dieses nichtigen Grundes blieben sie als Semiarianer von der Kirche getrennt. Jedoch waren sie es auch von den eigentlichen Arianern, die der zweiten sirmischen Formel treu blieben, in der sie ihre Lehre ganz offen ausgesprochen hatten. Dadurch wurde Constantius sehr in Verlegenheit gesetzt. Man bemerkte jetzt, daß der Arianismus immer noch nicht der Glaube der Christen geworden sei. Nichts desto weniger gab man die Hoffnung nicht auf, daß er es noch werden könne. Constantius befahl sogleich die Zusammenberufung einer zweiten Synode zu Sirmium, die den gemachten Fehler verbessern sollte; und in einer dritten neuen Formel 358 wurde in unbestimmten Ausdrücken von der Gottheit Christi gesprochen und gesagt: Der Sohn ist in Allem dem Vater ähnlich. Hierin konnte man aber auch den schlechtesten Sinn legen, denn es ist ja auch der Mensch Gott dem Vater ähnlich, da auch er einen gewissen Grad von Macht, Weisheit &c. hat. Damit also war nichts ausgerichtet, und die neue Formel wurde daher nur von den entschiedenen Arianern angenommen.

Nachdem dieser Einigungsversuch mißlungen, beschloß man am kaiserlichen Hofe eine neue Synode nach Nicomedien auszuschreiben. Allein bald fand man dieß für gefährlich, weil sich die Katholiken und Semiarianer vereinigen würden. Daher wurde bestimmt, die Orientalen sollten sich in Seleucia, die Occidentalen in Rimini versammeln.[1] Kaiserliche Comissäre wurden in diese Städte abgeschickt mit dem Befehle, die Bischöfe nicht zu entlassen, bis der Wille des Constantius, nämlich die Annahme der dritten sirmischen Formel, durchgesetzt sei. An beiden Orten aber wurde dieß nicht erreicht. Die Abendländer bestätigten feierlich das Nicänum, erklärten alle arianischen Formeln, und auch diese sirmische für ungiltig, setzten streng arianische Bischöfe ab, und sandten an Constantius eine Gesandtschaft, um ihn zur Bestätigung ihrer Beschlüsse zu bewegen.

---

[1]) Dissertation critique et theologique sur le concile de Rimini, par P. Corgne. Par. 1732. 372 p. — Massari: De concil. Ariminensi. Rom. 1778. — Hefele: Doppelsynode zu Seleucia und Rimini, C.-G. I. S. 674—698.

Ebenso wurde diese Formel auch nicht von den Orientalen angenommen; daselbst behaupteten die Semiarianer das Uebergewicht, die von den Katholischen in der Lehre von der Gottheit Christi nicht verschieden waren. Auch sie setzten die streng arianischen Bischöfe ab, und sandten ebenfalls eine Gesandtschaft an Constantius. Die Gesandten von Rimini wurden von ihm gar nicht zugelassen, sondern in einer Stadt, Nice in Thracien, festgehalten, bis sie die Formel unterzeichnet hätten. Hier wurden sie gefoltert, gepeinigt, ihnen sogar der nöthige Lebensunterhalt abgeschnitten, bis sie unterzeichneten.[1]) Auch die Bischöfe in Seleucia wurden nicht entlassen, und alle, bis auf wenige, unterzeichneten eine der dritten sirmischen ähnliche Formel. Nun durften sie nach Hause. Aber dieß war eine furchtbare Sache, nur zwei oder drei Bischöfe zu finden, die dem Glauben treu blieben.

Ursacius und Valens anathematisirten wiederholt (in Rimini) den Arius und seine Lehre, und sagten: Wer sage, daß der Sohn ein Geschöpf sei, sei Anathema. Aber die Arianer meinten, er sei kein Geschöpf, wie die übrigen, und dadurch ließen sich die Bischöfe täuschen. So lange sie Freiheit hatten, lehnten sie jede zweideutige Rede ab, und bestätigten das Nicänum; der Gewalt aber wichen sie, und dieß ist nicht mehr Synodalsache.

Die Semiarianer erlitten gleiche Niederlage. Der Kaiser annulirte alle ihre Beschlüsse, setzte Einige ab, und eine kleine Synode zu Constantinopel gab eine ganz arianische Formel heraus. Nun aber starb Constantius, 361, und jetzt trat wieder Freiheit ein, und schon damit war der Arianismus vernichtet. Er tauchte zwar noch einmal auf, aber ohne Kraft, sich länger zu halten.

§. 6 Fernere Geschichte des Arianismus.

Auf Constantius folgte sein Vetter Julian der Abtrünnige. Dieser benahm sich höchst schlau, ja überaus klug gegen die Kirche. Sobald er auf dem Throne sich befestigt sah, erließ er das Edikt, daß alle von Constantius vertriebenen Bischöfe in ihre Kirchen zurückkehren sollten. Dieß schien sehr unpartheiisch und menschenfreundlich. Julian

---

[1]) Ueber die Vorgänge zu Nice s. Hefele, l. c.; Gams, S. 246—248; 273—282.

haßte beide, die Katholiken und Arianer, auf gleiche Weise; aber dadurch, daß arianische und katholische Bischöfe beisammen waren, wollte er die innere Aufreibung des Christenthums und den Sieg des Heidenthums bewirken.[1]) Dieser Plan war um so gefährlicher, da die jüngst verflossenen Zeiten den Heiden die größte Verachtung gegen die Christen eingeflößt hatten. Sehet, sagten sie, diese Christen; der ganzen Welt wollen sie ihren Glauben aufdringen, und sind selbst nicht einig. Es kam nun darauf an, ob in der katholischen Kirche ebenso kluge Bischöfe waren, als Julian. Dieß war auch wirklich der Fall, ja sie übertrafen ihn noch an Weisheit. Die größte Gefahr bestand jetzt darin, daß die katholischen Bischöfe zu strenge sein möchten. Sie waren unbarmherzig von den Arianern verfolgt worden, und nun fragte es sich, ob sie dadurch den Geist der Mäßigung und Milde verloren und abgelegt, oder ob sie die christliche Nachsicht und Schonung gerettet hätten. Dieß war die große Frage. Nicht alle Bischöfe lösten sie, wohl aber Athanasius und Hilarius, der eine für den Orient, der andere für den Occident.

Kaum war Athanasius nach Alexandrien zurückgekehrt, als viele Bischöfe sich an ihn wandten, und ihn um den Frieden der Kirche baten. Freundlich kam er ihnen entgegen, berief sogleich in den ersten Wochen eine Synode nach Alexandrien, und dort gelang eine große Vereinigung. Viele Bischöfe sagten, sie seien durch Furcht und Gewalt zur Vereinigung mit den Arianern bewogen worden, sowie dadurch, weil, wenn sie ihre Kirchen verlassen würden, sie fürchten mußten, daß entschiedene Arianer an ihre Stelle treten, und so die Sache noch schlimmer würde. Athanasius ließ diese Ausflüchte gelten, ließ das nicänische Symbolum bestätigen, und nahm sie wieder in die Kirche auf. Nur die Häupter der Arianer sollten abgesetzt werden und bleiben. Dieß geschah im Jahre 362. In Griechenland, Syrien, Palästina u. s. w. wurde dieß anerkannt. — Hilarius hatte dasselbe gethan. Die meisten Rückgekehrten waren Semiarianer, und sie gaben ihre Formel ὁμοιούσιος auf. Ὁμοούσιος, sagte Athanasius, könnte zwar mißverstanden werden; da aber das Nicänum den Begriff davon bestimmt habe, so sei dasselbe vorzuziehen. Denn ähnlichen Wesens

[1]) Möhler: Athanasius der Große, II. S. 229—343.

(ὁμοιούσιος) sei nicht gleichen Wesens. Jenes bezeichne nur die Gestalt und erworbene Eigenschaften. So seien zwei Menschen einander ähnlich an Gestalt und auch an Gesinnung; gleich aber sind sie sich, weil sie die menschliche Natur haben. Daher müsse man die Formel ὁμοούσιος annehmen. — Diese Milde bestimmte noch eine Menge anderer Bischöfe zur offenen Erklärung. Viele hatten zwar Ausflüchte, viele aber meinten es redlich. So war auch Cyrillus von Jerusalem lange mit den Arianern verbunden gewesen, aber in seinen katechetischen Vorträgen sprach er auf das Klarste die Lehre der Kirche aus. Nur das ὁμοούσιος fehlt.[1]) Und solche gab es Viele.

Hiedurch wurde aber Julians Plan ganz vereitelt. Wäre aber diese Mäßigung nicht eingetreten, so würden gewiß die schwersten Stürme entstanden sein, an denen es dennoch nicht ganz fehlte. So durch Lucifer von Cagliari.[2]) Diesen festen Mann hatte die Ver-

---

[1]) Oder kommt nur einmal vor an einer wahrscheinlich nicht ächten Stelle (epist. ad Constantium in fin.) — Opera ed. Ant. Aug. Touttée, C. S. Mauri (et Prud. Maranus). Par. 1720. Venet. 1763; ed. Reischl et Rupp, Monaci 1848—60, 2 t. 8°. — Ed. Migne. P. gr. t.33. — Par. 1857 — mit den Dissertationes (3) Cyrillianae des Touttée, über welche sich eine mehrseitige Controverse entspann. — J. J. van Vollenhoven: De Cyrill. Hierosol. catechesibus. Amst. 1837. — J. Th. Plitt: De Cyrilli Hierosolymitani orationibus quae exstant catecheticis. Heidelb. 1855. — G. Delacroix: Saint Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses oeuvres. Par. 1865.

[2]) Luciferi († c. 371) episcopi Calaritani opera omnia, ed. Coleti. Venet. 1778; abgedruckt ap. Migne, Patr. latine, t. 13, während die opuscula Luciferi ap. Gallandi, t. 6. p. 115—263 schon im Jahre 1770 erschienen. — — Ueber Lucifer bietet seine Heimath, die Insel Sardinien, eine reichhaltige Literatur dar, die aber auswärts nicht bekannt wurde. Defensio sanctitatis beati Luciferi, archiepiscopi Calaritani; auct. Ambr. Machin, archiep. Cal.; Calariti 1639 fol. — Dissertatio de Lucifero, Cal. olim. praes. auct. Erliardo Andr. Frommann. Coburgi 1767. 4°. — Daß Pius VII. den Lucifer heilig gesprochen, finde ich nur bei Klose (Art. „Lucifer" in Herzog's Realencyclopädie). Daß Lucifer vor seinem Tode sich mit der Kirche ausgesöhnt, wird nirgends bezeugt; die betreffenden Stellen bei Rufinus (h. e. 1, 30): Regressus ad Sardiniae partes, sive quia cita morte praeventus tempus sententiae mutandae non habuit, sive hoc animo immobiliter sederat, parum firmaverim; bei Ambrosius (de excessu fratris — Satyri); Sulpicius Severus (h. s. 2, 59); Hieronymus (chron. ann. 371 (374): Lucifer Calarit. ep. moritur, qui cum Gre-

folgung ganz starr gemacht. Er war furchtbar mißhandelt worden, lag lange in einem finstern Gefängniß und trat ganz verstört aus demselben hervor. Athanasius hatte ihn gebeten, nach Antiochien zu gehen, um dort die Vereinigung vorzunehmen. Als daselbst — 330 — Eustathius abgesetzt und der Arianer Paulinus eingesetzt wurde, blieben jenem doch viele Gläubige treu. Im Jahre 360 war der heilige Meletius für Antiochien ordinirt worden, und zwar von Arianern, weil sie ihn für den ihrigen hielten. Kaum aber war er Bischof, als er in Gegenwart des Constantius und der noch anwesenden arianischen Bischöfe eine ganz katholische Rede hielt. Deßwegen wurde er abgesetzt. Nun sollte Lucifer, da Meletius zurückkehrte, die Anhänger des Eustathius zu seiner Anerkennung bewegen; aber dieser ordinirte ihnen sogar einen neuen Bischof und bildete jetzt ein eignes Schisma. Ihm zur Seite that sich jener Hilarius hervor, der 355 mit ihm nach Mailand gesandt worden war. Dieser behauptete sogar, daß alle übertretenden Arianer wieder getauft werden sollten, und zwar wer nur immer mit den Arianern in Verbindung gestanden sei. Alle arianischen Bischöfe sollten abgesetzt werden, und sogar die Priester erklärten sie für ungiltig ordinirt. Dieses Schisma fand im Orient

---

gorio episcopo Hispaniarum et Philone Libyae numquam se Arianae miscuit pravitati); Innocenz I. (epist. 3 ad Tolos. (Toletan.) synod.: quae alia causa et superior. tempor. illius Luciferi praeter pertinaciam fuit, quae eum retraxit a concordia illorum, qui Arianor. haer. prudenti conver. damnaverant); Augustin (epist. 185, nr. 47: in tenebras cecidit schismatis, amisso lumine charitatis) u. v. A. sprechen gerade nicht für die Rückkehr Lucifers aus dem Schisma. Unsre Ansicht ist, daß er sich isolirt gefühlt, noch zu Lebzeiten die Leitung der „kleinen Kirche" der Luciferianer dem ehrgeizigen Gregor von Elvira überlassen und sich möglichst zurückgezogen habe (Gams: K.-G. v. Spanien, I. 2. S. 310—317); zur Zeit des Hieronymus war Spanien der Hauptsitz der Sekte, wo ihre Nachwehen sich im fünften Jahrhundert fortziehen. Die Bollandisten haben den Lucifer — 20. Mai — unter ihren Heiligen; Benedikt XIV. (de canoniz. Sanctorum I. misc. dissert. 19, 16—17) aber sagt, die Behauptung sei sehr gewagt, Lucifer dürfe als „selig gesprochen" betrachtet werden, nach den Dekreten Urban's VIII. und Innocenz X. vom Jahre 1638, 1641, 1647, worin verboten wurde, die Verehrung Lucifer's in Provinzen und Bisthümer zu verbreiten, wo sie bis jetzt nicht bestanden. (Martini: Storia ecclesiastica di Sardegna. Cagliari 1839, t. I. p. 46—82.)

und Occident Anhänger, und nur Athanasius und Hilarius konnten durch ihr großes Ansehen das weitere Umsichgreifen desselben hindern. Hieronymus widerlegte die Luciferianer in einer eignen Schrift.[1])

Lucifer hatte während der Verfolgung drei Schriften herausgegeben, die eine für Athanasius gegen Constantius, die andere „von den abgefallenen Königen", die dritte, „daß man für Christus sterben müsse." In letzterer drückt er sich auf das Schärfste aus. Die Katholiken hatten sich nie solche Ausdrücke gegen Constantius erlaubt, sondern ehrten ihn stets als Kaiser.[2]) Ja, Athanasius verhinderte sogar die Aegypter, auf die Seite des Magnentius zu treten. Lucifer aber, besonders in der zweiten Schrift, legt die gräßlichsten Gesinnungen an den Tag, und ermahnt sogar die Unterthanen zum Aufruhr und zu der Absetzung des Constantius. Nur große Bischöfe konnten diese Schmach von der Kirche abwenden, was ihnen auch gelang.

Nachdem nun in dieser Weise die Kirche wieder befestigt war, so daß sie dem Heidenthum auf das Neue ehrfurchtgebietend gegenüber stand, gerieth Julian in den größten Zorn, besonders gegen Athanasius, und er erließ den strengsten Befehl, ihn aus Alexandrien zu vertreiben. Der Präfekt und die Legionen von Alexandrien wurden unter Androhung einer Strafe von fünf Pfund Goldes dazu angehalten. Athanasius, welcher erfahren, daß Julian seinen Tod beschlossen, entfloh zu Schiffe. Kaum war er abgefahren, als ihm ein Staatsschiff nacheilte. Eilends schickten ihm die Christen, welche diesen Befehl früher erwartet hatten, Boten nach, die dieß ihm melden sollten. Athanasius gab deßwegen Befehl, nach Alexandrien zurückzukehren. Das kaiserliche Schiff begegnete ihm; die Schiffer wurden gefragt, wo er sei? Ganz in der Nähe, antworteten sie, sie sollten nur eilen. Sie thaten es, und so entrann Athanasius der Gefahr. Daran erkennen wir die bösen Plane Julians gegen die Christen. — Titus von Bostra und andere wurden ebenfalls exilirt.[3])

---

[1]) Hieron.: Dialog. adv. Luciferianos.

[2]) Man vergl. des heiligen Hilarius „liber ctr. Constantium", besonders cap. 5, 6, 7, 8—12.

[3]) S. oben S. 315—316.

Auf Julian folgte bekanntlich Jovian. Dieser war von katholischen Eltern geboren. Auch hatte er einen recht tüchtigen religiösen Sinn. Sei es, daß er unter Constantius es nicht wagen durfte, sich öffentlich zu erklären: man wußte nicht, ob er Katholik oder Arianer sei. Nachdem er aber Kaiser geworden, sprach er sich auf das Unzweideutigste als Katholik aus, und wollte von den besten katholischen Bischöfen unterrichtet sein. Er berief deßwegen den Athanasius zu sich, auf dessen Rath wahrscheinlich er die Arianer nicht verfolgte, sondern bloß die Katholiken begünstigte.[1])

An der Spitze einer großen arianischen Faction stand der strenge Arianer Acacius von Cäsarea.[2]) Jovian hatte einst in einem Gespräch die Worte fallen lassen: ich wünsche Eintracht auch in religiöser Hinsicht. Kaum hatten dieß die Arianer gehört, als sie schaarenweise herbeiströmten, und sich zur Annahme des „herrlichen" nicänischen Symbols erklärten, und den Arius auf das Gräßlichste verdammten. So machten es diese erbärmlichen Heuchler, die unter Valens gleich wieder ihre alte Seite herauskehrten. Hätte Jovian länger gelebt, so wäre die Heuchelei doch nützlich gewesen. Aber bald starb er, und ihm folgte Valentinian, der seinen Bruder Valens[3]) als Mitherrscher annahm. Beide waren bisher Katholiken; Valentinian blieb es, und folgte in religiöser Hinsicht ganz dem Jovian. Zu ihm kamen gleich anfangs arianische Bischöfe, um ihn gegen die Kirche einzunehmen. Er aber sagte: „Obgleich ein Kaiser, bin ich doch ein Laie. Als Laie habe ich der Kirche nichts zu befehlen, sondern selbst zu gehorchen: Die Bischöfe sollen entscheiden." Er ließ der katholischen Kirche Freiheit und sie siegte, und der Arianismus verschwand fast ganz im Occident.

Die Gattin des Valens, Albia Dominica, war arianisch, und sie bestimmte auch ihn, den Arianismus vorzuziehen, so daß er sich vom arianischen Bischofe Eudoxius taufen ließ. Und von 367 an besonders schadete er der Kirche sehr. Er erließ den Befehl, daß

---

[1]) S. S. 401.

[2]) Socrat. 2, 4, 40. — Sozom. 3, 2; 4, 22. — Philostorg. 4, 12. — Hefele: C.-G. I. 484, 690—709.

[3]) Tillemont: Histoire des empereurs. t. 5; Broglie: L'égl. et l'empire au 4 siècle, t. 5.

die Formel von Rimini unterschrieben, und alle Bischöfe, die es nicht thäten, abgesetzt und exilirt werden sollten. Viele Bischöfe wurden jetzt schwer verfolgt. In Constantinopel war die ganze Kirche unterdrückt. Ja man forderte sogar Laien, die den arianischen Gottesdienst nicht besuchten, vor Gericht, sperrte sie ein, und confiscirte ihre Güter. Vierundzwanzig Geistliche an der Spitze einer Masse Volkes baten ihn um Gnade; aber er erließ den Befehl, das Schiff, auf dem sie zurückkehrten, in Brand zu stecken, und alle verbrannten.

Auf Seite der Arianer waren jetzt Aëtius und Eunomius[1] die Häupter; ihnen gegenüber waren Basilius der Große und Gregor von Nazianz die Hauptstützen der Kirche im Orient.

Basilius[2]) und Gregor waren beide Cappadocier, und im Jahre 329 geboren. Von früher Jugend an waren beide Freunde, beide von gleich großen Talenten, derselben religiösen Richtung und derselben Selbstverleugnung. Des Basilius Vater hieß ebenfalls Basilius, das Haupt eines der edelsten Häuser in Cappadocien. Seine Mutter Emelia war ebenfalls aus edlem Geschlechte. Er erhielt die beste, besonders religiöse Bildung. Nachdem er im elterlichen Hause den ersten Unterricht erhalten, kam er in die Schule von Cäsarea.

[1]) Hefele: 644—650. — Klose, C. R. W.: Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel 1833. — Philostorg. 3, 15—17; 6, 1—4. — Socr. 2, 35. — Epiphan. haer. 76. — Fabric. bibl. gr. 9, 210—214.

[2]) Basilii opera omnia — ed. Jul. Garnier, t. 1—3. Par. 1721—1722, 1730. Edit. altera, cur. Sinner. Par. 1838—1841, 6 t. in 3 vol. — Alb. Jahn: animadv. in S. Basilii opera, supplementum edit. Garner. Bernae 1842. t. I. — Ed. Migne, Par. 1857, 4 vol. (Patr. gr. t. 29—32.) — Godf. Hermant: Vie de Saint-Basile le Grand et celle de Grégoire de Nazianze. 12 livr. Par. 1674, 2 t. 4°. — Apoll. Agresta: Vita del Protopatriarca S. Basilio Magno. Messina 1681, 4°. — J. G. Werenberg: Dissertat. de prudentia Basilii M. in refut. haeret. Lips. 1724. — Gius. del Pozo: Dilucidazioni critico-istoriche della vita di Santo Basilio Magno. Romae 1746. 4°. — J. El. Feisser: Dissertat. de vita Basilii M. Groningae 1828. — C. R. W. Klose: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Basilius der Große nach seinem Leben und seiner Lehre dargestellt. Stralsund 1835. — H. Dörgens: Der heilige Basilius und die classischen Studien. Leipz. 1857. — Text mit deutsch. Anmerk. von G. Lothholz. 153 S. Jena 1857. — Dass. von Corb. Wandinger. Mch. 1858. — Eugen Fialon: Etude historique et littéraire sur saint Basile, suivie de l'Hexameron. Par. 1867. 525 p. (ouvr. cour. par l'Académie).

Hierauf ging er nach Constantinopel, und dann nach Athen, dessen Schule damals sehr berühmt war.

Nachdem auch Gregor [1]) Cäsarea in Cappadocien verlassen hatte, begab er sich nach Cäsarea in Palästina, dann nach Alexandria, hierauf nach Athen, wo sich beide Freunde wieder trafen. Hierauf zogen sich beide auf ein Landgut in Pontus zurück, und hier bildeten sie sich ganz zur Vertheidigung der Kirche. Basilius wurde in Cäsarea Diacon, und im Jahre 370 Bischof. Damals zog (371—372) Valens an der Spitze eines mächtigen Heeres in Cappadocien umher, und wollte die Bischöfe zur Unterzeichnung zwingen. Viele gehorchten, die Reihe kam auch an Basilius. Der Präfekt Modestus und ein anderer hoher Beamter sollten ihn zur Unterzeichnung, zuletzt unter Drohungen, bewegen. Basilius entgegnete dieser Aufforderung des Modestus: Nicht einmal die Reihenfolge der Worte des Nicänums werde er verändern, geschweige denn das arianische Symbolum unterschreiben. Der Kaiser wird dich bestrafen. Wie? Er wird dir deine Güter nehmen. Diese haben schon die Armen. Er wird dich verbannen. Ueberall ist mein Vaterland. So wird er dich tödten. Desto besser; so werde ich von dem Leibe befreit, indem mir doch einmal erlaubt ist, zu glauben, wie ich soll und muß. Modestus wurde dadurch gerührt, und berichtete alles dem Valens. Dieser wollte den Bischof nun selbst sehen, und ging heimlich nach Cäsarea. Es war eben Sonntag und die Gemeinde zum Gottesdienste versammelt. Der Kaiser hörte die Predigt, und bewunderte sie. Noch größern Eindruck aber machte auf ihn die schöne Ordnung und die glühende Andacht der Gläubigen. Als es bekannt wurde, daß Valens in der Kirche sei, so wollte derselbe auch ein Opfer darbringen. Aber der Diacon nahm es nicht an. Der

---

[1]) Gregorii opp. omnia, ed. C. Clemencet. t. I. Par. 1778. — T. II. et III. ed. Caillau. Par. 1837—1840, ap. Migne P. gr. t. 35—38. — C. Ullmann: Gregor v. Nazianz, d. Theologe. Darmst. 1825 (N. Ausg. 1867). — Jos. Hergenröther: Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach dem heil. Gregor v. Nazianz, mit Berücksichtigung der älteren u. neueren Darstellungen dieses Dogma. Reg. 1850. (Die Ausgabe von Migne in 4 t. enthält neben dem Text von Clemencet-Caillau manches Neue von und zu Gregor, u. a. von Alb. Jahn, Christ. Friedr. Matthäi, Boissonade, Ludw. Sinner, Ernst Dronke, besond. Angelo Mai, so daß sie die vollständigste Ausgabe der Schriften und Commentare zu den Schriften Gregor's ist.)

Kaiser wurde darüber so erschüttert, daß er an den Knieen zittern und niedergesunken wäre, wenn ihn nicht die beiden Diaconen unterstützt hätten. Und nun ließ Basilius das Opfer annehmen. Valens war so voll Achtung gegen Basilius hinweggegangen, daß er ihn in Ruhe zu lassen beschloß. Aber die Arianer nahmen ihn bald wieder ein, und Valens ließ einen strengen Befehl gegen Basilius ausfertigen, und harte Drohungen mit demselben verbinden. Der Kaiser sollte den Befehl unterschreiben. Er zitterte aber heftig an den Händen, als er dieß thun sollte. Er zerriß nun das Edikt, und verzichtete darauf, den Basilius zu verbannen. Basilius starb im Jahre 379. Die Gläubigen von Cäsarea fühlten sich glücklich, auch nur die kleinste Reliquie von ihm zu besitzen.

Gregor hatte indeß seinem Vater, Bischof von Nazianz, als Diacon und Priester Aushilfe geleistet. Nach dem Tode desselben aber zog er immer mehr die Einsamkeit vor, und war nur thätig in seinen Schriften. Er leistete als Schriftsteller vielleicht mehr, als selbst Basilius. Er hatte aber etwas Herbes, leicht Verletzbares an sich, und konnte sich in die Zeit nicht schicken. Er nützte daher auch der ganzen Kirche nicht so viel, als Basilius. Im Jahre 379 wurde er gebeten, katholischer Bischof in Constantinopel zu werden. So unerwünscht es ihm war, seine Einsamkeit zu verlassen, so gehorchte er doch. Die katholische Kirche lag dort ganz darnieder. Man hatte gar keine Kirche mehr. Einige schämten sich ihres Glaubens; Andere wagten es nicht, öffentlich hervorzutreten. Da trat Gregor als Bischof auf. In einem Privathause mußte er predigen. Aber bald zog er durch seine Beredtsamkeit und seinen hohen Geist die Augen Aller auf sich; viele Arianer traten über; eine neue Kirche wurde eröffnet, und Anastasia genannt;[1]) denn die katholische Kirche war ja in Constantinopel gestorben gewesen, und Gregor hatte sie wieder auferweckt. Dieß entschied für den ganzen Orient, und alles ahmte die Hauptstadt nach. Drei Jahre (bis 381) blieb Gregor in Con-

---

[1]) Sie entstand aus dem Privathause, in welchem Gregor zu predigen angefangen; die Novatianer hatten eine Kirche gleichen Namens in Constantinopel, die, zerstört unter Constantius, unter Julian neugebaut wurde.

stantinopel, dann ging er wieder in seine Einsamkeit zurück, gab dem Nectarius die genannte Kirche, und lebte noch bis c. 389.

Was Aëtius und Eunomius, die neuen Häupter der Arianer betrifft, so war der erstere von Geburt ein Syrer. Zuerst ein Eisenschmid, stieg er zum Kupferschmid, und sogar zum Goldschmid auf. Hier aber hatte er das Unglück, eine goldene Kette, die ihm die Gattin eines Offiziers zum Ausbessern übergeben hatte, mit einer kupfernen zu vertauschen. Er mußte flüchten, und wurde Bedienter bei einem Arzte. Bald trat er selbst als Arzt auf, und sammelte sich ein beträchtliches Vermögen. Damals — so lesen wir bei Gregor von Nyssa — wurde auch in den Schulen der Aerzte das Verhältniß des Sohnes zum Vater aufgeworfen. Aëtius wurde so mit dem Arianismus bekannt; dieser sagte ihm zu, und er vertheidigte ihn. Nun gab er sein Gewerbe auf, und studirte zu Antiochia die aristotelische Philosophie, und wurde jetzt die Zunge der Arianer, wie es vorher Asterius gewesen. Man zog ihn bald allen übrigen Arianern, ja selbst dem Arius vor. Er brachte zwar nichts Anderes, als dieser auf die Bahn, und folgerte nur aus der Lehre desselben. Indeß wurde er so berühmt, daß er an den Hof des Cäsars Gallus (354), der auch Arianer war, gerufen wurde. Nach dem Tode des Cäsar ging er nach Antiochien zu dem Arianer Leontius, und wurde Diacon. In Antiochien trat er als Lehrer auf. Nun kam die Zeit, wo sich nach der Synode von Rimini die eigentlichen Arianer von den Halbarianern schieden. Jene gaben den Aëtius preis, weil er zu verrufen war. (Er wurde gewöhnlich der Gottlose genannt). Julian aber schenkte ihm ein Landgut; er wurde unter Valens Bischof, und starb 368.

Eunomius war ein Cappadocier. Sein Geburtsort lag an der galatischen Grenze, weßwegen ihn Basilius oft auch einen Galater nannte. Sein Vater war ein rechtschaffener Landmann, und unterrichtete die Dorfkinder im Lesen und Schreiben. Dieß lernte er von seinem Vater, und kam dann selbst als Lehrer in das Haus eines Privatmannes. Aber dieß sagte ihm nicht lange zu, er studirte in Constantinopel Rhetorik, mußte aber diese Stadt Verbrechen halber verlassen, und wurde ein Schneider. Später ging er nach Antiochien, um dort den Aëtius aufzusuchen, wurde daselbst Diacon, und zeichnete

sich so durch seine Beredtsamkeit aus, daß ihn sein arianischer Bisch[of] als seinen Legaten an den Hof des Constantius sandte. Als Aëtiu[s] preisgegeben wurde, erhielt er das Bisthum Cyzicus unter der Be-dingung, daß er seinen Arianismus verberge. Aber doch kam die Sache auf, er erklärte sich auch bald darauf öffentlich als Arianer. Er wurde darauf angeklagt, und mußte seine Kirche verlassen. Hier-auf erhob er sich bald, bald stürzte er wieder, und starb 398 in seinem Geburtsorte, wohin er exilirt worden war.

Wir sehen, wie die Erziehung dieser Männer vernachlässigt war. Sie hatten keinen Glauben, sie hatten den Erlöser nicht im Herzen, und zogen ihn daher zu einem bloßen logischen Ding herab. Aber mit einem großen Verstande ausgerüstet, verschwendeten sie alle ihre Kunst in unnützen dialektischen Streitigkeiten. Besonders Eunomius war sehr berühmt durch seine Disputirkunst. Die Theologie war in eine Technologie übergegangen. Wie man jetzt einem Schauspieler zureist, so reiste man dem Eunomius zu, und Aëtius erlangte bei weitem den Ruhm nicht, der jenem zu Theil wurde. Socrates, der Geschichtsschreiber, sagt, er habe so scharfe und starke Punkte vorgebracht, daß selbst seine Anhänger dafür hielten, er glaube nicht recht. Hiemit aber will er sagen, Eunomius habe eine solche Sophistik auftreten lassen, daß das Gefühl der Nichtigkeit derselben sich sogar seinen Freunden aufdrang. Von ihm haben wir noch ein Buch: Apologeticus, das für das allergefährlichste gehalten wurde. Es hat aber keine Spur von Frömmigkeit und Begeisterung, und ist selbst ohne Idee. Man begreift gar nicht, wie Eunomius im vierten Jahrhundert ein solches Ansehen erlangen konnte, wenn wir bloß dieses Buch betrachten. In seinem Werke kommen die abgezirkeltsten Perioden vor, und Alles ist aufgeboten, um durch Trugschlüsse den Leser zu täuschen. Gregor von Nyssa wirft ihm vor, er trage seine Gedanken so lange in sich, wie ein Elephant seine Jungen, nur werde es dann kein Elephant.

Eunomianische Irrlehre. Arius hatte gelehrt, daß der Mensch vom Wesen Gottes nichts wisse, und daß selbst der Sohn ihn nicht kenne. Aëtius aber und Eunomius sagten: der Mensch begreift Gott, er kennt Gott so gut, als er sich selbst kennt. Dieß war aber eine nothwendige Folge aus der Lehre des Arius. Denn durch die

ialectischen Streitigkeiten kam man so weit, zu meinen, daß man Gott ganz genau kenne. Zugleich lehrten sie, daß der Mensch durch en Glauben allein gerecht und selig werde (Gregor von Nyssa). Was sie aber unter Glauben verstanden, das erbärmlichste Geschwätz ogar, das leuchtet ein. Man hatte sich bei den Arianern daran gewöhnt, zu meinen, man habe durch die Disputationen das Wesen des Glaubens erforscht und festgestellt. In Ansehung des Sohnes Gottes stellten sie, den Satz des Arius consequent festhaltend, auf: Der Sohn ist dem Wesen nach dem Vater unähnlich, ἀνόμοιος, daher ihr Name „Anomöer," und diese sind die eigentlichen Arianer. Beinahe der einzige Satz, um den sich der „Apologeticus" des Eunomius herumdreht, ist: das Wesen des Vaters ist die Ungezeugtheit, aber eben darum kann der Sohn als Gezeugter nicht Gott sein; er ist dem Vater deßwegen dem Wesen nach unähnlich. Weil Eunomius bloß den Vater für Gott hielt, so drückte er dieß auch im Culte aus: „Ich taufe dich auf den Namen des Ungezeugten." Man wollte den Namen des Vaters vermeiden, weil damit auch die Wesensgleichheit des Sohnes ausgesprochen ist. Bei der Taufe hatten sie noch die Sitte, daß sie die Füsse des Täuflings in die Höhe streckten, und ihn so tief in das Wasser tauchten. Denn die untern Theile seien der Taufe nicht fähig, weil bloß die obern von Gott sind, die untern aber vom Satan. Gregor von Nyssa sagt: es komme in der Lehre der Eunomianer Manches vor, das er mitzutheilen sich schäme.

Diese Sekte der Aëtianer und Eunomianer hob sich besonders unter Valens, und Eunomius bildete sie so aus, daß sie stets allein genannt werden, und von den übrigen Arianern getrennt dastehen. Besonders in Antiochien und Constantinopel und in den größern Städten nistete sich der Eunomianismus ein, und vorzüglich die höhern Stände huldigten ihm.

Da bei den jetzigen Streitigkeiten Alles darauf ankam, eine kunstreiche Suada in ihren Büchern zu entwickeln, so sahen sich die Kirchenväter genöthigt, in ihren Schriften nach einer mehr künstlerischen Darstellung zu streben. Die Schrift des Basilius gegen Eunomius (l. 5) zeichnet sich daher auch durch Form und Kunst vor allen seinen frühern Schriften aus. Ebenso ist dieß der Fall bei Gregor von Nazianz, besonders in seinen theologischen Reden. Dann

war man jetzt genöthigt, sich mehr in dialectische Spitzfindigkeiten einzulassen; denn Aëtius und Eunomius führten die aristotelische Philosophie ein, während man bisher nur dem Plato gefolgt war, und die Theologie wurde jetzt, wie schon gesagt, Technologie. Doch [illegible] Eunomius ist die Rede noch freier, als bei Gregor von Nazianz. — Da die anderen Ketzer die Begreiflichkeit des Wesens Gottes lehrten, [illegible] wurde jetzt darüber gestritten, ob das Wesen Gottes begreiflich [illegible] oder nicht. Gegen Arius mußte man festhalten, daß man das [illegible] Wesen kenne. Aber jetzt wurde bewiesen, daß der unendliche Gott von endlichen Wesen nicht begriffen werden könne, und daß er [illegible] und beschränkt werden müßte, wenn dieß möglich sein sollte. Da man gar keinen Glauben mehr annahm, so wurde besonders der Satz des Clemens von Alexandrien „der Glaube ist die Grundlage der [illegible]" festgehalten und entgegengestellt.

Unter Theodosius nahm aber jetzt die Sache eine andere Wendung. [illegible] im Orient die Arianer mittelst Gewalt den Katholiken [illegible] geraubt, und diese ganz unterdrückt und ihre Bischöfe [illegible] hatten, so war es das Erste, daß Gratian nach dem Tode [illegible] auch die Gleichheit im Orient wieder herstellte, Jahr 379. [illegible] den Theodosius zum Kaiser des Orients erhoben, [illegible] zuerst das Edikt, daß die Kirchen den Katholiken wie[illegible] werden müßten, was zuerst in Constantinopel, und [illegible] Reiche vollzogen wurde. Im Jahre 380 und 381 [illegible] Arianern alle Zusammenkünfte in Städten und bald [illegible] derselben verboten. Der Arianismus war bereits [illegible] der innern Kraft der Kirche entkräftet, ja [illegible] die kaiserlichen Gesetze nur aussprachen, was bereits [illegible] Im Jahre 381 berief Theodosius alle orientali[illegible] nach Constantinopel.[1] Hier sollte 1) die Synode von [illegible] werden; 2) sollten in das Symbolum alle nähern [illegible] aufgenommen werden, die seit dem Nicänum nöthig [illegible] die Semiarianer sollten mit der Kirche vereinigt wer-

[1] [illegible] Concil. t. I. — Mansi: Max. Coll. t. III. — Hefele: [illegible] Hergenröther: Photius, Patriarch v. Constantinopel.

den; 4) sollten einige Disciplinar-Canonen gegeben werden. — Da Theodosius nur eine Synode der orientalischen Bischöfe bezweckte, so war diese Synode eigentlich keine ökumenische; aber die dogmatischen Beschlüsse nahm auch der Occident an, und so wurde sie ökumenisch. — Hundertfünfzig Bischöfe versammelten sich in Constantinopel, die übrigen hatten den Versammelten ihre Vollmachten gegeben. Die berühmtesten Bischöfe waren, Gregor von Nazianz, der bald darauf seine Würde niederlegte, Gregor von Nyssa, Meletius von Antiochia und Cyrillus von Jerusalem.

Einige Bestimmungen wurden gegen Häretiker getroffen, die wir noch nicht kennen gelernt haben. — Das Symbolum der Synode von Constantinopel nahm das ganze Symbol von Nicäa in sich auf, fing wie dieses an, fügte aber noch hinzu a) in Bezug auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes gegen die Apollinaristen [1]) und den Marcellus von Ancyra; b) hinsichtlich des heiligen Geistes den Arianern und Semiarianern gegenüber, und c) hinsichtlich der Lehre von der Kirche und Taufe (s. unten).

Ad a) „Herabgekommen von dem Himmel ist er Fleisch und Mensch geworden, hat gelitten, ist auferstanden an dem dritten Tage, aufgefahren zu dem Himmel, und wird wiederkommen zu richten die Lebendigen und die Todten" sagte das Nicänum. Die nähern Bestimmungen bestehen in Folgendem: „Empfangen durch den heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau", gegen die Apollinaristen, welche lehrten, daß der Sohn Gottes das Fleisch mit sich vom Himmel herab nahm, und also die wahre Menschwerdung leugneten. Es wurde ausdrücklich gesagt: Aus Maria der Jungfrau; denn Einige lehrten, daß Maria zwar durch den heiligen Geist empfangen, aber

---

[1]) Apollinaris v. Laodicea, † 390; von seinen verlornen Schriften Bruchstücke: Gregorii Naz. epist. ad Nectarium: in dem Antirrheticus des Gregor. v. Nyssa, ed. Zacagni. p. 570 sq. — Theodoret haer. fab. 4, 8 et hist. eccl. 5, 3. Ap. Leon. Byzant. epist. (Gallandi XII, 625 sq.) — Ang. Mai scriptor. vet. nova Collectio. — Commentar. in Danielem proph. I. 28. — Fragment. ex Commentar. in s. Lucam, Classici auctores, X. 495—499 et frag. in Cantic. Canticor. ap. Procopium Sophistam (Classici auctores, IX. 257—430).

Gegner: Athanas. 2 libri ctr. Apollinarium. — Greg. Naz. in epistolis ad Nectar. et Cledonium, Greg. Nyssen. in Antirrhetico; Basilius epistola 265.

durch die Geburt Christi aufgehört habe, Jungfrau zu sein. — „Cuius regni non erit finis“, gegen Marcellus von Ancyra, der lehrte, daß das Reich des Logos nie aufhören werde, wohl aber des Sohnes, wenn dieser Alles dem Vater unterworfen hat. Marcellus[1] nannte den fleischgewordenen Logos Sohn, den Logos selbst nicht Sohn, sondern bloß Logos, und das Reich dieses Sohnes sollte aufhören, dagegen nun sprach die Synode Obiges aus.

Ad b) Das Nicänum hatte hinsichtlich des heiligen Geistes bloß gesagt: „Credimus in spiritum sanctum“. Denn damals hatten die Arianer diese Lehre noch nicht bestritten; später aber leugneten sie die wahre Gottheit des heiligen Geistes, besonders die Macedonianer, und deßwegen erklärte die Synode: Dominum et vivificantem, [illegible] ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur [illegible] conglorificatur, qui locutus est per Prophetas.

Ad c) Ueber die Lehre von der Kirche hatte das Nicänum gar [illegible] entschieden, weil damals noch kein Streit war. Die Synode [illegible] setzte hinzu: Credimus unam sanctam catholicam et [illegible] Ecclesiam; confiteor unum baptisma in remissionem [illegible], expectamus resurrectionem mortuorum et vitam [illegible]. Die Ursache davon ist bei keinem alten Schriftsteller [illegible]. Aber einmal was die Kirche betrifft, so gab es [illegible] Parteien, die alle die wahre Kirche sein wollten. [illegible] wurde ausgesprochen, daß es nur Eine Kirche gebe,

[1] [illegible] De Marcello, Ancyrae episcopo. Goett. 1757. — Rett[illegible] Goett. 1794. — Möhler: Athanasius, II. 21—36 (wo er [illegible] sucht). — Döllinger: Hippolyt u. Kallistus. 216— [illegible] Reich. I. 456 flg. — Klose: Geschichte und Lehre des [illegible] und Photinus. Hamb. 1837. — Willenborg: Ueber die [illegible] von Ancyra. Münst. 1859. — Kuhn: Dogmatik, II. [illegible] sabellianisirende Lehre des Marc. v. Anc.), welcher den [illegible] den Marcellus zu rechtfertigen, „ein vergebliches Be[illegible] Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Mensch[illegible] S. 525 flg. — Dorner: Entwicklungsgeschichte [illegible] 2 Aufl. 1846. I. S. 864 flg.; 924 flg.; 990 flg. [illegible]geschichte, hrsgeg. von Jacobi, 1857. I. S. 315 flg. [illegible] Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte [illegible] S. 245.

und diese sei die katholische, und diese sei die apostolische und heilige. Die Eunomianer hatten nämlich die Stetigkeit der Kirche von den Aposteln an durch die Verwerfung der Tradition verworfen. Deßwegen sagte die Synode, daß sich die wahre Kirche zu den Aposteln zurückführen lassen müsse. Confiteor unum baptisma etc. galt wahrscheinlich auch den Eunomianern. Im ersten Canon dieser zweiten Synode wird zugleich beschlossen, daß die Taufe der Anomöer ungiltig sei, und daß sie wiedergetauft werden müßten, wenn sie zurückkehrten. Sie tauften ja auf den Ungezeugten. Nun behaupteten wahrscheinlich die Eunomianer, daß auch ihre Taufe giltig sei, weil die Kirche die Ketzertaufe für giltig erklärt habe; und wenn sie also wiedertaufte, so nahm sie zwei Taufen an. Die Eunomianer lehrten ferner, daß der Glaube allein schon selig mache; daher der Zusatz: unum baptisma in remissionem peccatorum; (dieses Symbolum ist das in der heiligen Messe).[1])

Die Canones, die nebst diesem Symbolum zu Constantinopel abgefaßt wurden, waren sieben. Die Mehrzahl davon gehört in die Verfassungsgeschichte. Im ersten wird gesagt: die Taufe der Macedonianer, Apollinaristen, Eusebianer, Semiarianer ꝛc. erkennt die Kirche für giltig, nicht aber die der Eunomianer und einiger mon-

---

[1]) C. P. Caspari: Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert. I. Christiania 1866. — Das Nicaenum und Nicaeno-Constantinopolitanum in syrischer Uebersetzung aus einer Handschrift des British Museum. S. 100—112. Das griechische Nicaeno-Constantinopolitanum in occidentalischer Form nach einer St. Gallener Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert. S. 213—248. Das lateinische Symbolum unterscheidet sich durch den Zusatz filioque, durch die Weglassung der Präposition „in“ vor dem Artikel von der Kirche, durch den Gebrauch des Singulars statt des Plurals im Anfang des ersten, und in dem dritten und vierten sammt fünften Gliede des dritten Artikels (Credo, Confiteor, Expecto). — Der Verfasser hat zum Zwecke seiner Studien fast ganz Europa, erst vor zwei Jahren Italien und Spanien bereist, und hat sich namentlich die Erforschung des Ursprungs des apostolischen Symbolums fast zur Aufgabe des Lebens gesetzt. Ueber den Ursprung des sog. Symbolum Athanasii ist seine (auch sonst gewöhnliche) Ansicht, dasselbe stamme aus der Zeit des Dreikapitelstreites, und zwar von einem afrikanischen Schriftsteller.

tanistischer Sekten. Das Symbolum wurde von Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa[1]) entworfen. Gleichzeitige Schriftsteller berichten davon nichts, sondern dieß sagen erst spätere Berichte.

Aus Asien und dem Hellespont versammelten sich etwa sechsunddreißig semiarianische Bischöfe. Man forderte sie auf, das Nicänum anzuerkennen; aber sie mißbilligten das ὁμοούσιος, und waren nicht zur Unterzeichnung zu bringen. Sie wurden jetzt als förmliche Häretiker angesehen, und der erste Canon sprach auch über sie das Anathema.

Ungefähr zwei Jahre später, 383, berief Theodosius die angesehensten orientalischen katholischen und häretischen Bischöfe noch einmal nach Constantinopel, um etwa eine allgemeine Vereinigung und Bekehrung aller orientalischen Sekten zu Stande zu bringen. Einmal waren ihm diese mannigfaltigen Sekten ein Gräuel. Dann hatte er auch noch den Grund, daß er die innere Kraft des Reiches durch diese Zerrissenheit geschwächt sah. Es kamen also katholische, semiarianische, eunomianische, novatianische Bischöfe; aber eine Vereinigung kam nicht zu Stande, nicht einmal mit den Novatianern, die doch das Nicänum und die dogmatischen Decrete der Synode von 381 anerkannten.

Von nun aber war der Arianismus gestürzt. Die einzelnen Bischöfe hatten nun vollkommene Freiheit, und ihre Thätigkeit vertrieb den Arianismus vollständig. Auch in Mailand, wo sich die Arianer noch hielten, hörte er bald zu existiren auf.

§. 7. Gänzliches Verschwinden des Arianismus im Occident und Orient.

Zuerst wenden wir uns dem Occident zu. Dieser war ebenfalls nicht ganz verschont geblieben. Nach Vertreibung des heiligen Dio-

---

[1]) Op. ed. Migne, P. gr. t. 44—46 (namentlich viel Neues über ihn ist von Ang. Mai gefunden worden). — E. W. Moeller: Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit. Halis 1854, 126 p. — Jul. Rupp: Gregor's des Bischofs von Nyssa Leben u. Meinungen; zusammengestellt und erläutert. Leipz. 1834. — Steph. Pet. Heyns: Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno. Lugd. Bat. 1835. 4°. Joh. Nep. Stigler: Die Psychologie des heil. Gregor von Nyssa. Rgsb. 1857. 136 S. — Ant. Vincenzi im a. W., t. I (III et IV), Rom. 1865.

ilysius wurde der Arianer Auxentius auf den Sitz von Mailand erhoben. Dieser wußte dem Arianismus sehr viele Anhänger zu erwerben. Vergebens hatte Hilarius nach seiner Rückkehr aus dem Exil alle seine Kraft und all sein Ansehen gegen ihn aufgeboten; er mußte sogar mit Schmach aus Mailand weichen, und der Arianismus schien hier ganz befestigt zu sein. Dem heiligen Ambrosius war es vorbehalten, diese Sekte aus Mailand zu vertreiben.

Ambrosius war der Sohn eines römischen Präfecten. Er wurde im Jahre 340 zu Arles in Gallien geboren. Im Palaste des Statthalters erzogen, wanderte er nach dem frühen Tode seines Vaters mit seiner Mutter nach Rom, woher die Familie stammte. Er hatte zwei Schwestern; die ältere, Marcellina, war eine Aszetin, die alles that, um die Frömmigkeit dem Herzen ihres Bruders Ambrosius einzuprägen. Aber sie unterließ auch nicht, ihn wissenschaftlich bilden zu lassen. Auch die griechische Sprache erlernte Ambrosius vollkommen. Er widmete sich dem Rechtsstudium, und übernahm das Amt eines Sachwalters, und hielt so ausgezeichnete Reden vor dem Präfectus Prätorio, daß ihn derselbe zu seinem Assessor ernannte. Er zeigte sich auch hier als den rechtschaffensten und umsichtsvollsten Mann, so daß er bald zum Statthalter von Ligurien ernannt wurde, als welcher er sich das größte Ansehen erwarb. Im Jahre 374 starb Auxentius; die Katholiken wollten nun einen katholischen Bischof, die Arianer aber einen von ihrer Sekte. Die ganze Stadt war voll Bewegung; am Wahltage schien es zu den blutigsten Auftritten in der Kirche zu kommen, wohin sich beide Parteien gedrängt hatten. Ambrosius suchte das Volk zu beruhigen. Da riefen auf einmal alle Anwesenden: Ambrosius soll unser Bischof sein. Dieser verließ äußerst betroffen seinen Platz, und da die Mailänder dessenungeachtet in ihn drangen, die Würde anzunehmen, so verbarg er sich längere Zeit, so daß Kaiser Valentinian den Befehl erließ, ihn zu suchen. Nun trat er hervor, und nahm die bischöfliche Würde an. Er hatte sich von Jugend auf des christlich-frömmsten Lebens beflissen; jetzt gab er all' sein baares Geld den Armen, seine Gründe schenkte er der Kirche von Mailand. Als Bischof lebte er auf die einfachste Weise, nahm niemals Einladungen zu geräuschvollen Tafeln an, gab auch nie solche, und fastete

wunderbar strenge. Er predigte alle Sonn- und Festtage selbst, und bewirkte erstaunlich viel durch seine Predigten. Von ihm besitzen wir noch einige Trauerreden, aus welchen seine große Beredtsamkeit hervorleuchtet. Als Ambrosius noch in der Wiege gelegen, sei ein Bienenschwarm herangeflogen, habe sich an seinen Mund gelegt und sei dann wieder verschwunden. Diese Sage bildete sich wegen seiner Wohlredenheit.

Als damals die Germanen in das Reich eindrangen, löste er die von ihneh gemachten Gefangenen aus. Sein Vermögen reichte dazu nicht aus; mit Zustimmung des Presbyteriums veräußerte er viele goldne und silberne Kirchengeräthe. Den Arianern, die ihn deßwegen schalten, entgegnete er, daß die Seelen mehr werth seien als diese Geräthe. Im Jahre 385, zehn Jahre, nachdem er den bischöflichen Stuhl bestiegen, gab es nur noch im kaiserlichen Palaste Arianer; denn die Mutter des Kaisers, Justina, war Arianerin.

Gratian war von dem Usurpator Maximus erschlagen worden. Ihm folgte Valentinian II., dessen Mutter diese Justina war, die ihn, da er noch ein Kind war, sehr mißleitete. Ambrosius mußte ihren Haß fühlen. Doch im Jahre 389 bedurfte man seiner noch am Hofe. Maximus, nachdem er Spanien, Gallien und Britannien erobert, wollte jetzt über die Alpen ziehen. Ambrosius aber nahm sich des jungen Kaisers an, ging dem Maximus entgegen, und bestimmte ihn in Trier, mit seinen Eroberungen inne zu halten. Als Ambrosius vor Maximus erschien, wollte dieser ihn küssen; Ambrosius aber trat zurück und sagte: Ferne sei es von mir, daß ich mit einem Empörer in Gemeinschaft trete, oder gar den Mörder meines Kaisers küsse. Dieß erschütterte den Maximus. Ambrosius kam nun nach Mailand zurück, und erhielt sogleich den Befehl, den Arianern eine katholische Kirche, und zwar die größte in Mailand, auszuliefern. Er aber sagte: daß er und sein ganzes Vermögen dem Kaiser gehöre, die Kirche aber gehöre Gott; und Justina mußte von ihrem Begehren abstehen. Diese wurde jetzt drückender und verhaßter, so daß gegen sie ein Aufruhr ausbrach, den Ambrosius nur durch sein großes Ansehen und seine Beredtsamkeit unterdrückte. Zwei Jahre dauerten diese Neckereien, da zog Maximus wieder näher. Ambrosius zog ihm wieder entgegen, und rettete den kaiserlichen Hof. Nun wurde er

ht mehr verfolgt, und der Arianismus verschwand. Aber seine irksamkeit erstreckte sich nicht bloß über Mailand, sondern noch weiter.

Zu Sirmium[1]) in Illyrien war eben der arianische Bischof ge- rben. Ambrosius reiste dahin, und durch sein Ansehen bewirkte er, ß ein katholischer Bischof gewählt wurde, und auch hier verschwand r Arianismus. Auf einer Synode zu Aquileja (381) besiegte er vei arianische Bischöfe; sie nahmen ihre Sitze nicht mehr ein, und ihren Diöcesen, wie überhaupt im ganzen Occident, verschwand :r Arianismus.

Im Jahre 397 starb Ambrosius. Von ihm haben wir zahl- :iche Schriften. Noch unter Gratian baten ihn Hofbeamte, die Nenschwerdung des Herrn von der Kanzel herab zu erklären. Am- rosius that es, und so entstand seine Schrift: de incarnatione gegen Apollinaris). Im Jahre 377 verfaßte er auf Bitten des Gratian sein umfassendstes Werk: de fide oder de Trinitate l. V., benfalls gegen die Arianer (dazu 380 l. 3 de spiritu sancto). Es st wohl richtig, daß er den griechischen Vätern nicht an die Seite gestellt werden kann, indem er selbst aus ihnen, namentlich aus Basilius, Athanasius und Gregor von Nazianz, entlehnte. Aber Alles, was er sagt, ist sehr klar und gut ausgesprochen. In practischer Beziehung aber ist Ambrosius vortrefflich, ja er muß als einer der besten Practiker angesehen werden.[2])

[1]) Farlati et Coleti.: Illyricum sacr. t. I. p. 262, t. II. t. VII. (1817) p. 449—571 (ecclesia Sirmiensis). — Salagius: De statu ecclesiae Pannonicae, l. 1 et 2, p. 35—65. — Schematismus dioecesium Bosnensis et Syrmiensis. p. 1843. Budae 1843. p. 74.

[2]) Ambrosii opera ed. Jac. du Frische et Nic. le Nourry. Par. 1686—1690, 2 fol. Venet. 1748—51 in 4 t. fol.°; 1781—1782 in 8 t. 4° (Migne, Patrol. latina, t. 15—17). — Krabinger: De officiis l. III. Tub. 1857. — Silbert: Leben des heil. Ambrosius. Wien 1841. — Rudelbach: Christliche Biographien. Leipz. 1849. — Böhringer: Kirchengeschichte in Biographien. I. 3. Abth. Zürich 1844 (1861). — Histoire littéraire de la France. I. 2. p. 325—412, 1. und 2. Ausgabe. — Remy Ceillier: histor. gén. des auteurs sacrés, nouv. édit. Par. 1860. t. V. (cf. Godfr. Hermant: Vie de s. Ambroise. Par. 1678 in 4°.) — Eugen Bernard: De sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi, vita publica. Par. 1864. — A. F. Villemain: Geist der altchristlichen Literatur im 4. Jahrh, übers. Rgsbg. 1855. — Alb. de Broglie: „La politique du saint Ambroise“ in t. VI des mehrgenannten Werkes. Par. 1866.

In Afrika gab es zwar zur Zeit des heiligen Augustin keine arianischen Bischöfe; aber es waren doch viele Arianer dahin gekommen, und am Ende geschah es, daß, als Gothen nach Afrika geschickt wurden, um dort einen Aufruhr zu dämpfen, diese einen arianischen Bischof, Maximus, mit sich brachten. Der Arianismus griff um sich, und Augustinus disputirte mit dem Bischofe, welche Disputation er in seinem Buche „adversus Maximinum oder contra Arianos“ niederlegte. Aber das Wichtigste, was in der alten Kirche über die Trinitätslehre geschrieben wurde, legte Augustin in seine Schrift: de Trinitate (in fünfzehn Büchern) nieder[1]), welche so ausgezeichnet ist gegenüber den Arianern, wie seine Schrift: „de civitate Dei“ gegen das Heidenthum. Er sagt in dem Eingange jenes Werkes, er würde über diesen wichtigen Gegenstand nicht geschrieben haben, wenn in den lateinischen Vätern die Einwendungen der Arianer berücksichtigt, oder die griechischen Väter in das Lateinische übersetzt wären; deßwegen wolle er seine schwachen Kräfte an dieses Werk wagen. Dieses Werk ist historisch-polemisch-speculativ und ein wahres Meisterwerk. Besonders eigenthümlich ist die speculative Erörterung der Trinitätslehre, und Augustin hat hierin die Bahn gebrochen, so daß Alles, was im Mittelalter und seit demselben hierüber geschrieben worden, in Augustin seine Stütze und seinen Anfang hat. Viele, sagt er, wollen nur der Vernunft glauben, und deßwegen suche er sie zu überzeugen. Diese Speculation beginnt vorzüglich mit dem neunten Buche.

Verschwinden des Arianismus im Orient,
und zwar zuerst in Alexandrien und Aegypten. Es ist merkwürdig, daß hier, wo der Arianismus entstanden war, derselbe schon unter Valens, noch weniger unter Theodosius, mehr viele Anhänger hatte. Dieses zu bewirken war der Geisteskraft des Athanasius gelungen. Sein Werk setzte Didymus der Blinde fort. Dieser hatte, fünf Jahre alt, in Folge einer Krankheit sein Augenlicht verloren. Da

— J. Hasler: Ueber die Schrift „de officiis“ des Ambros. (und Cicero) München 1866. (Ueber dass. Bittner 1839, Spach 1859.)

[1]) De Trinitate libri XV. — Th. Gangauf: Des heil. Augustin speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsb. 1866. — Nourrisson: La philosophie de saint Augustin, 2 édition. Par. 1866. 2 vol.

ber die größten Anlagen gezeigt hatte, so erhielt er eine sehr
Bildung an den alexandrinischen Schulen. Je schwächer sein
:res Auge war, desto schärfer wurde sein Geistesauge. — Atha-
us ernannte ihn 356 zum Vorsteher der alexandrinischen Kateche-
chule, die aber auf ganz Aegypten wirkte. Hier strömte Alles
ımmen, was auf höhere Bildung Anspruch machen wollte. Didy-
s nun sandte seine Schüler als exegetische Lehrer aus; er selbst
: in Alexandrien bis c. 399 thätig, und nützte außerordentlich viel.
ine Abhandlung „de spiritu sancto“ ist seine schönste Schrift.
r haben sie noch in der Uebersetzung des heiligen Hieronymus;
der Ursprache ging sie verloren.[1]) Weniger bedeutend, aber doch
ır gut ist sein Werk „de trinitate.“[2])

Weit länger dauerte der Kampf in Syrien, Mesopotamien, über-
.upt im eigentlichen Orient. Dort, wo giftige Pflanzen und Thiere
ıd, gibt die Natur auch das Gegengift. So war es auch hier.
)as Antiochien anbelangt, so war dort der heilige Flavian unter
heodosius Bischof. Dieser hatte mit Diodor von Tarsus unter
onstantius die katholische Kirche dort aufrecht erhalten. Jetzt als
)ischof fuhr er in seinem Eifer fort, und hatte einen gewaltigen
Einfluß auf die Gemüther. Aber noch mehr als er nützte der von
hm geweihte Chrysostomus (geb. 347). Als dieser 386 seine Kanzel-
)orträge begann, strömte ihm sogleich Alles, selbst die Arianer,

---

[1]) Didymi Alexandrini opera quae supersunt (de spiritu sancto, nur lateinisch, contra Manichaeos etc.) Ed. Gallandi, Biblioth. vet. Patr. t. VI. p. 264—318. — De trinitate libri III, nunc primum — graece editi, latine conversi ac notis ill. a. D. J. Al. Mingarellio, Bonon. 1769 (vorher von demselben: In Veterum Testimonia de Didymo. Rom. 1764, als Anhang). Die Fragm. verschied. Schriften: Ex Catena in libros hist. V. Test. Leipz. 1772 et aliis catenis Expositio in psalmos in Ang. Mai, Bibliotheca nova Patrum t. VII, II. p. 131, (griechisch) in sämmtliche Psalmen, ein voluminöses Werk, und viele andere Fragmente. Gesammelt apud Migne, Pat. graeca. t. 39. p. 132—1818. — Quaestiones ac vindiciae Didymianae, ed. G. Chr. Fr. Luecke. Gott. 1829—32 in 4°. — W. Reischl: Die letzten Meister der christl. Schule zu Alexandrien, in Hildesh. Theolog. Monatschrift. Jahrg. 1851. Didymus, der Blinde. S. 302—323.

[2]) Socrates (h. eccl. 4, 23) hebt „de trinitate libr. III.“ als ein bedeutendes Werk des Didymus hervor.

zu. Die Anomöer baten ihn sogar, daß er doch in seinen Predigten Rücksicht auf sie nehmen möchte, um so vielleicht belehrt zu werden. Chrysostomus hatte dieß schon gleich Anfangs thun wollen, aber fürchtete, damit die Gemüther abzuschrecken, was vielleicht auch geschehen wäre. Wir haben von ihm noch zwölf solche Predigten, die die Aufschrift führen: „De Deo incomprehensibili,“ denn da die Anomäer Gott genau zu kennen behaupteten, so mußte Chrysostomus besonders diesen abscheulichen Wahn zu bekämpfen suchen. Die Predigten sind das Schönste, was wir von Johannes Chrysostomus, einem der besten Prediger, die je gelebt haben, besitzen. Die Anomöer wurden dadurch in das wahre Wesen des Christenthums eingeführt, das sie noch gar nicht gekannt hatten, und sie bekehrten sich wirklich.

Von Antiochien kam Chrysostomus als Patriarch nach Constantinopel, wo der Hauptsitz der Anomöer, besonders unter den höhern Ständen, war. Er glaubte hier ganz besonders auftreten zu müssen, und daß es nicht genug sei, bloß in seinen Predigten auf diese Häretiker Rücksicht zu nehmen, sondern er suchte auch in anderer Beziehung auf sie zu wirken. Er hielt daher fünf Tage lang eigene Reden für einen gewählten Kreis von Zuhörern, um ihnen so Waffen gegen die Eunomianer an die Hand zu geben. Da diese besonders das Evangelium des Johannes mißbrauchten, so legte er es vom Anfang bis zum Ende aus, welche Erklärung wir noch besitzen. Nebenbei hielt er auch noch sehr schöne Reden darüber, wie ein Katholik mit Nichtkatholiken umgehen könne und solle, und trug dadurch besonders zum Verschwinden des Arianismus bei.

Die orientalische Kirche war aber überaus fruchtbar an berühmten Männern. Gregor von Nyssa war der jüngere Bruder des Basilius, und war 331 oder 332 geboren. Er war Rhetor und längere Zeit Lehrer der Philosophie. Da alle seine Brüder und Schwestern dem geistlichen und Mönchsstande sich widmeten, war er allein in der Welt geblieben, wurde aber 371 ebenfalls Priester und

---

[1]) Chrysost. opera omnia ed. Bern. Montfaucon. Par. 1718—38. 13 T. fol. Venet. 1734. Par. ed. Gaume 1839, 13 T. in 8°. — Migne, Patrol. graeca T. 47—64, 18 T. Par. 1858—60 (s. Neander, s. oben S. 67). — Paul. Albert: St. J. Chrysostome, considéré comme orateur populaire. Par. 1858. — Rochet: St. J. Chrysostome, sa vie et ses oeuvres. 2 t. Par. 1866.

ich Bischof von Nyssa. Unter Valens wurde er exilirt; unter tian kehrte er zurück und war unter Theodosius die Seele vieler loden, und besonders thätig, viel durch sie zu erreichen. Beson- ausgezeichnet war er als Redner; er hielt die Grabreden auf Kaiserin Flaccilla, und andere berühmte Personen. Er war es), der nach dem Tode des Basilius gegen Eunomius die Verthei- ıng des Christenthums fortsetzte; er schrieb zwölf Bücher gegen nomius, die zwar gut, aber zu weitläufig angelegt sind. Er war rhaupt ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. (Das Jahr seines Todes nicht bekannt.)

Damals lebte auch der heilige Ephräm, geboren zu Nisibis, d später Diacon zu Edessa.[1]) Er war von armen Eltern geboren, terstützte sie anfangs nach Kräften, wurde aber hierauf Ascet. s solchem wurde es ihm klar, daß er nur dann für die Kirche itzen könne, wenn er auch wissenschaftlich gebildet wäre. Nun er- rnte er die syrische Grammatik und verlegte sich auf das Studium r heiligen Schrift und der Väter, ja auch der Philosophie. Gott ıtte ihm ein ausgezeichnetes poetisches Talent gegeben, und damit ar auch ein didactisches Talent verbunden, wie man es selten finden ird. Er verfaßte viele Gedichte religiösen Inhalts, die sich weit erbreiteten, und von allen Syrern gesungen wurden. Die Gnostiker ınd die Arianer hatten ihre Lehren ebenfalls in Verse gebracht und ie so verbreitet. Gleiches wirkten nun auch die Gedichte des heiligen

---

[1]) S. Ephraemi Syri carmina Nisibena — additis prolegom. primus edidit — G. Bickel. Lips. 1866, gibt u. A. neue Aufschlüsse über sein Leben. — Ephraemi Syri opera omnia, syriace, graece et lat.; ed. Jos. Sim. Assemani, Rom. 1732—1746, 6 vol. fol. (Venet. 1837.) — Ephrem Syri opera; quib. adjic. Titus Bostrensis, s. Damasus papa, Paris 1844. 8 vol. in 8°. — Pius Zingerle: Ausgewählte Schriften d. h. Vaters Ephräm. Innsbr. 1830—1837 (1845—1847). — S. Efreme Syro, opera (Armenice) traduzione classica fatta nel secolo V (mit Abhandl. u. Reden, die im Griechischen und Syrischen fehlen), 4 vol. Venez. 1836. — Comment. in Scripturae Textus, ed. Pohlmann. Brunsb. 1862. 1864. C. a Lengerke: De Ephraemo S. Scripturae interprete. Hal. 1828. — Jd. de Ephraemi arte hermeneutica. Regiom. 1831. — J. Alsleben: Das Leben des heil. Ephräm, des Syrers (nebst Untersuchungen über die Chronologie Ephräms). Berl. 1853. — J. Overbeck: Ephraemi S. opp. selecta. Lond. 1866.

Ephräm, und erleichterten sehr den Sieg der Kirche und der Wahrheit. Ueberdieß erließ er noch viele Schriften gegen die Arianer und die verschiedenen Sekten derselben. Außerordentlich viel nützte er auch durch seine katechetischen Vorträge. Er starb 379 unter Theodosius.

Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsveste, und der heilige Epiphanius zeichneten sich ebenfalls in dieser Zeit aus. Wenn wir diese Männer betrachten, so kann es uns nicht wundern, daß der Arianismus verschwand, und sich nur noch in einzelnen Personen erhielt. Einem solchen Eifer, einer solchen Thätigkeit und Begeisterung schenkte Gott seinen besten Segen, und sie sahen die Kirche wieder mächtiger, als sie je gewesen war. Nicht bloß das ausgezeichnete Talent dieser Männer allein aber besiegte den Arianismus, auch ihr frommes Leben trug zu diesem Siege ebenso viel bei. In allen Zeiten könnte so viel gewirkt werden, wenn diese Männer in allen Zeiten nachgeahmt würden.

§. 8. Photinus und Apollinaris. [1]

In dem zweiten allgemeinen Concil wurde Rücksicht genommen auf die Irrlehren des Marcellus, Photinus und Apollinaris. — Marcellus war der Lehrer des Photinus. Er ist derselbe, der auch schon während der arianischen Streitigkeiten berühmt wurde. Auf dem Nicänum vertheidigte er die katholische Lehre sehr gut. Er war überhaupt scharfsinnig und geistreich, aber doch in mancher Hinsicht verworren, und ging in seinem Beweisführen gerne zu weit, trieb Alles auf die Spitze, und so geschah es, daß er der Urheber einer Irrlehre wurde. Die Arianer warfen der katholischen Lehre von dem Sohne Gottes vor, daß derselben sehr rohe, anthropopathische Acte zu Grunde liegen; man nehme z. B. die Zeugung an, wie bei dem Menschen. Nun ging Marcellus so weit, daß er sagte: wenn in der heiligen Schrift vom Sohne Gottes die Rede sei, so beziehe sich dieß nicht auf die Gottheit Christi, sondern auf den menschgewordenen Logos. Selbst die Ausdrücke „Eingeboren" ꝛc. bezog er hieher und glaubte so den Vorwurf anthropopathischer Vorstellungen abzuwenden. Er gebrauchte daher nie das Wort „zeugen," sondern „ausgehen." So entstand nun unter den Arianern die Meinung, daß Marcellus

[1]) S. die Literatur S. 475—476; — S. 478 über Gregor. Nyss.

. Sabellianer sei. Selbst bei den Katholiken war die Meinung rüber getheilt, weil er wegen seiner dunkeln Ausdrücke nicht cht verstanden wurde. Die Synode von Sardika untersuchte die ache, und erklärte, daß die Lehre des Marcellus mit der katholischen irche übereinstimme [1]) (s. Athanasius, v. Möhler, II. 21—36). Doch . einer andern Beziehung war er im Irrthume. Die Arianer beefen sich auf 1 Cor. 15, 28. wo es heißt, „daß, wenn der Sohn ch Alles unterworfen hat, er sich ebenfalls dem Vater unterwerfen erde." Marcellus sagte: Man muß den Sohn vom Logos wohl nterscheiden; in dieser Stelle ist nur gesagt, daß der Sohn sein Reich dem Vater unterwerfen werde, das Reich des Sohnes werde lso aufhören, nie aber das des Logos. Es scheint also, daß er glaubte, die Menschheit Christi werde aufhören, wenn das Erlösungswerk vollständig vollendet sei, und dann werde sich die Gottheit wieder von der Menschheit trennen. Dadurch aber verstieß er sehr gegen die katholische Lehre, und das erste Concil von Constantinopel setzte daher in seinem Symbolum bei: Cuius regni non erit finis: das Reich des Sohnes wird kein Ende haben, und die Marcellianer wurden mit dem Anathem belegt.

Sein Schüler **Photinus** hatte wirklich sabellianische Vorstellungen, sowie auch die Irrlehre des Marcellus. Er wurde auf verschiedenen Synoden verdammt, von den Semiarianern 344 zu Antiochien, von den Abendländern 347 oder 349 zu Mailand, und von den Orientalen 351 zu Sirmium.

Apollinaris oder Apollinarius werden zwei genannt. Beide traten schon unter Julian auf, und waren Lehrer der schönen Wissenschaften. Das Verbot Julians, keine heidnischen Classiker zu lesen, gab ihnen Veranlassung, dagegen zu schreiben, und sie leisteten Beide gute Dienste in den Schulen der Christen. Zur Zeit der arianischen Streitigkeiten waren sie sehr eifrige Vertheidiger der christlichen Lehre; ja der jüngere Apollinaris unterstützte mit aller Kraft den Athanasius, so daß ihn der arianische Bischof von Laodicäa excommunicirte.

Die Arianer lehrten insgesammt, daß die Menschheit Christi eine unvollkommene gewesen sei, und daß er als Mensch keine vernünftige

---

[1]) **Willenborg**, l. c. S. 74—75.

Seele gehabt habe, indem sie durch den Logos ersetzt wurde. Darauf legten sie einen so großen Werth, weil sie damit ihre Hauptlehre vom Sohne als einem Geschöpfe unterstützen wollten. Denn so glaubten sie alle jene Stellen, wo es heißt, daß Christus Trauer, Schmerz, Hunger rc. gehabt hätte, auf die Gottheit Christi anwenden und so sagen zu können, daß der Sohn nicht gleich sei dem Vater, indem er leidensfähig war. Damit glaubten sie also die Nicht-Gottheit des Sohnes und seine Geschöpflichkeit am Besten zu beweisen, die Väter aber entgegneten: daß man Gottheit und Menschheit wohl auseinander halten müsse, und daß bloß die Menschheit leidensfähig war. Aber dadurch ließen sich die Arianer nicht überzeugen, sondern sagten: Wie könnte denn der Tod Christi eine solche Kraft haben, wenn bloß die Menschheit litt? Die Väter sagten: daß die Gottheit und Menschheit in Christo vereinigt seien, und daß eben deßwegen das Leiden Christi einen solchen Werth habe. Apollinaris aber schlug einen andern Weg ein, und gestand den Arianern zu, wenn sie sagten: in Christo habe die Menschheit keine vernünftige Seele, und die Gottheit sei nicht leidensfähig, und behauptete, daß die menschliche Natur ganz in der göttlichen aufgegangen sei. So glaubte er darzuthun, daß es nur Ein Christus sei. Von seinen Schülern, vielleicht aber auch schon von ihm, wurde ferner behauptet, daß Christus seinen Leib schon vom Himmel herab gebracht habe; und sie bezogen sich auf 1 Cor. 15, 47 und wurden so vollständige Doketen. Einige behaupteten: Ein jeder endliche Geist sei, als solcher, der Sünde unterworfen und könne sich von der Sünde gar nicht frei erhalten. Um also in Christo die Sündelosigkeit festzuhalten, glaubten sie behaupten zu müssen, daß Christus seinen menschlichen Leib schon vom Himmel herabgenommen habe, was offenbar gnostisch ist. — Diese Verirrungen des sonst so verdienstvollen Apollinaris waren sehr beklagenswerth, und sein großes Ansehen in Phrygien verschaffte ihm besonders dort viele Anhänger. Schon Athanasius gab gegen ihn zwei Bücher heraus, nannte ihn aber nicht. Diodor von Tharsus, Theodor von Mopsvestia, Gregor von Nyssa schrieben ebenfalls gegen ihn.

§. 9. Der Nestorianismus.[1]

Wir haben bei dem Nestorianismus zuerst den merkwürdigen Fall, daß eine Irrlehre schon vollständig ausgebildet war, ehe der auftrat, von dem sie den Namen erhielt. Ja Nestorius hat nicht einmal seine Sätze so klar und fest gehalten, als sie vor ihm schon ausgesprochen waren. Theodor von Mopsvestia war es, welcher diese Lehre schon ausgebildet. Er war in Antiochien aus einer angesehenen und wohlhabenden Familie geboren. Auf seine Jugendbildung wurde aller Fleiß verwendet, wie auf die des Chrysostomus, der sein Jugendfreund war. Im Jahre 367 waren Beide in der Schule des Libanius; später studirte er Philosophie unter Andragathius. Beide widmeten sich dem Civildienste, und Chrysostomus hatte sein Amt schon einige Zeit verwaltet, als er Ascet wurde, so wie auch Theodor. Aber bei diesem hielt der Eifer nicht lange an; denn nur die Liebe zum menschgewordenen Gottessohn kann diesen Eifer stets rege erhalten. Theodor aber hatte diese Liebe nicht, und er zog sich also unter dem Vorwande, die Wirthschaft seines Vaters besorgen zu müssen, zurück. Die Verletzung eines vor Gott gefaßten Entschlusses hielt man in jener Zeit für ein sehr schweres Vergehen; denn es zeigt wenigstens ein wankelmüthiges Herz an: Theodor's Freunde waren daher sehr betrübt, und sie beteten inständig, daß er wieder zum Ascetenleben zurückkehren möchte. Chrysostomus widmete ihm einen sehr schönen Brief, und Theodor zog sich wirklich wieder in die Einsamkeit zurück, übergab sich nebst Chrysostomus der Leitung des Diodor von Tar-

---

[1]) Harduin Concil. I. — Mansi, Coll. conc. max. t. IV, V (VII). — Doucin: Histoire du Nestorianisme. Par. 1689. — Garnier: De haeresi et libris Nestorii, in edit. oper. Marii Mercator. t. II. — Additions à l'histoire du Nestorianisme, Paris 1703. — Walch: Ketzerhistorie. Thl. V. S. 289—936. — A. Gengler: Ueber die Verdammung des Nestorius, s. Tüb. Theolog. Quartal-Schrift 1835. S. 213—299. — J. Hefele: Conc.-Gesch. II. 126—271. — Jablonski: De Nestorianismo. Berl. 1724. 4°. — Baur: Dreieinigkeit. Bd. I. u. II. — Dorner, 2. Aufl. 1853. Thl. II. — Schwane: Dogm.-Gesch. Bd. II. — Socrates: H. eccl. VII, 29—35. — Evagrius I, 2—7. — Marius Mercator. t. II. (in Gallandi. T. VIII. p. 615—740). — Liberati Diaconi breviarium caus. Nestorian. et Eutych. (in Migne, Patr. lat. 68).

sus[1]) und Beide machten ausgezeichnete Fortschritte in den Wissenschaften, besonders in der heiligen Schrift. Als Diodor Bischof von Tarsus wurde, zog er auch den Theodor nach, so daß dieser Priester daselbst wurde. Im Jahre 392 wählte ihn die Kirche von Mopsvestia zu ihrem Bischofe.[2]) Diese Stadt lag in dem zweiten Cilicien, und hatte ihren Namen vom Könige Mopsus. Hier wirkte Theodor bis zu seinem Tode im Jahre 428 mit bedeutendem Erfolge. Unter seiner Thätigkeit verschwanden die Arianer; ja er wurde auch außerhalb seiner Diöcese zu predigen gebeten, und leistete überhaupt sehr viel. In die fernsten Gegenden hin verbreitete sich seine Autorität, und seine Briefe führten Viele wieder zum Gehorsam der Kirche zurück. Im Jahre 394 war er auf einer Synode zu Constantinopel; Theodosius der Große hörte ihn predigen, wünschte ihn darum persönlich kennen zu lernen, und schätzte ihn sehr hoch. Gegen die Arianer und Apollinaristen gab er ein großes Werk in fünfzehn Büchern heraus, und gegen die Letztern wieder eines von vier Büchern. Er schätzte die allegorische Erklärung der heiligen Schrift in seinen Commentarien nicht sehr, und gab gegen Origenes ein Werk heraus „Allegorie und Geschichte"[3]), ging aber hierin ebenfalls zu weit, so daß er kaum mehr Weissagungen im Alten Testamente anerkennen wollte. Zugleich hatte er auch den Charakter des jüdischen Volkes falsch aufgefaßt. Ueberhaupt stellt er sich uns als einen Mann von großer Nüchternheit und Besonnenheit, Klarheit und Schärfe des Geistes dar, aber ohne alle tiefe Anlage; und dieß war der Urheber des Nestorianismus.

---

[1]) Assemani: Biblioth. orientalis, III, I. p. 28 sq. p. 1379. — Fabricius—Harles, t. 9. p. 277—282.

[2]) Ang. Mai hat vieles Neue von Theodor entdeckt; s. Pitra, Spicileg. Solesm. t I. — Ebenso Wegnern: Commentar. in prophet. VII. Ber. 1834. O. Frid. Fritzsche: Comm. in N. T. Turici 1847; in Pauli epp. minores, ed. J. L. Jacobi. Hall. 1855. — F. Sieffert: Th. Mopsv. Veteris Test. sobrie interpretandi vindex. Regiom. 1827. — Ott. Fridol. Fritzche: De Theodori Mopsvestiani vita et scriptis commentat. historico theologica. Halae 1836, ap. Migne l. c. p. 78 wieder abgedruckt, welch Letzterer die erste Gesammtausgabe der bis jetzt wieder aufgefundenen Schriften Theodor's gibt. — Pat. graeca, t. 66. p. 1—1020, Par. 1859.

[3]) Diese drei Werke bis jetzt nicht wieder aufgefunden.

Im Kampfe gegen die Apollinaristen mußte auch die Menschheit Christi gerettet werden. Theodor rettete einen Gottessohn und einen Menschensohn, aber keinen Gottmenschen. Den Apollinaristen gegenüber waren die katholischen Schriftsteller angewiesen, die menschliche Natur in Christus genauer zu betrachten. Theodor fing die Arbeit so an, daß er, von der göttlichen Natur abgesondert, die menschliche Natur des Herrn in seine Betrachtung aufnahm. Nun fragte er: Was gehört denn dazu, daß Christus vollkommner Mensch sei? und er antwortete sich: der Leib und die vernünftige Seele mit freiem Willen begabt. Aber er faßte in der Absonderung den Menschen Christus nicht bloß als einen selbstthätigen, sondern auch selbstständigen Menschen auf, und da er nun die Vereinigung mit der Gottheit darstellen wollte, so ging dieß nicht mehr; er erhielt zwei Personen, die in einem guten Verhältnisse mit einander stehen. Er dachte sich, daß die Gottheit (in Christus) auf die Menschheit einwirke, wie ein Schutzengel auf den ihm anvertrauten Menschen. Er konnte sich die Menschheit Christi nicht mehr als vom Logos durchdrungen, und Eine Person in Christus darstellend denken. Theodor hatte sich das Verhältniß des Gottessohnes zum Menschensohne, wie das eines Königs zu seinem Gesandten gedacht. Er sagte: die Gottheit giebt dem Menschen Jesus die Ehre, wie ein König seine Macht auf seinen Gesandten überträgt. Also keine persönliche Einheit nahm er in Christo an, sondern nur ein inniges, gegenseitiges Verhältniß. Daher sein Ausdruck: es seien zwei Personen, der Gottessohn und der Menschensohn, in Christo. Einst, als er schon lange Bischof war, sollte er sagen, daß Christus Gottessohn sei. Das zu sagen nahm er Anstand, denn er glaubte, so die Menschheit aufzugeben. Einst predigte er: Maria sei nicht Gottesgebärerin. Das Volk wurde dadurch auf das Schmerzlichste berührt, und glaubte, daß er die Gottheit Christi leugnen wolle. Aber er leugnete diese nicht; denn er meinte, man könne nicht sagen, daß Gott geboren worden sei, und deßwegen sei Maria keine Gottesgebärerin; denn die Gottheit und Menschheit seien zwei, und stehen nebeneinander. Er sagte auch nicht, Gott ist gestorben, sondern drückte sich so aus, daß der Gottessohn und der Menschensohn unzertrennlich mit einander verbunden waren. Er konnte also die Worte: „Gott ist Fleisch geworden“ nicht verstehen.

Aber diese Lehre griff sehr tief in alle Grundlehren des christlichen Glaubens ein. Doch muß zu seiner Entschuldigung dieses gesagt werden: Einige Tage, nachdem er gesagt hatte, Maria sei nicht Gottesgebärerin, bestieg er wieder die Kanzel und nahm öffentlich seinen Irrthum zurück und bat Gott um Verzeihung (Leontius adv. Eutych. III, 10).[1]

Chrysostomus wurde von dem Patriarchen Theophilus von Alexandrien sehr verfolgt. Er bat nun den Theodor um Schutz, und dieser erinnerte sich auch wirklich ihrer alten Freundschaft. Nun war Theodor auch des Theophilus Feind, und da er seine Irrlehre öffentlich ausgesprochen hatte, so wurde er von ägyptischen Bischöfen bei Theophilus verklagt. Dieser aber ließ die Sache unberührt. Chrysostomus wurde wieder zurückberufen, und Alles schien beendigt. Aber man täuschte sich. Die Angelegenheit wurde wieder aufgegriffen, und es entstand ein Schisma, welches jetzt noch fortdauert.

Die Hauptpersonen, welche in diesem Streite als thätig erscheinen, waren Cyrillus von Alexandrien auf katholischer, und auf häretischer Seite Nestorius.

Cyrillus wurde in Alexandrien geboren.[2] Von frühester Jugend an war er für den Kirchendienst bestimmt worden, und sein freier

---

[1]) Epist. Johannis Antiocheni ad Nestor., Mansi IV, 1064.

[2]) Cyrilli Alex. opera ed. Joh. Aubertus, 6 (7) Tom. fol. Lutet. 1638. — Opera gr. et lat., editio Parisiensis altera duobus tomis auctior et emendatior, acc. J. P. Migne, F. 10 (t. 68—77) Par. 1859—60. — Diese neueste Ausgabe ist durch sehr viele, besond. von Ang. Mai wieder aufgefundene Schriften des Cyrillus bereichert; dazu kommt: Cyrilli Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt — Syriace ed. Rob. Payne Smith, Oxon. 1858 (engl. Uebersetzung mit guten Anmerkungen von Smith. Oxf. 1859. 2 Thl.). — Dieser fruchtbare Schriftsteller und einflußreiche Kirchenfürst hat bis jetzt keine Monographien hervorgerufen (cf. Bonnetty: Annales de philosophie chrétienne t. 58 — aufgenommen in die neue Ausgabe der Patrologie von R. Ceillier, t. 8), appendice au chapitre de Dom Ceillier sur saint Cyrille d'Alexandrie, p. 347—366. — Ang. Mai hat die von ihm gefundenen Werke des Cyrillus zusammen herausgegeben in t. II, 1844. S. Cyrillus Al. in Lucam et alia opuscula XVI. (et III, 1845, S. Cyrillus Alex. in Pauli quatuor epistolas et in Psalmos; cum ejusdem — fragment. minor.) der Nova Patrum sct. bibliotheca.

Wille stimmte mit dem seiner Eltern zusammen. Seinem Oheim Theophilus wurde er als Nachfolger gegeben, was überhaupt anzeigt, daß er sich sehr viele Verdienste erworben haben mußte. Seine Schriften zeigen uns ihn als einen Mann von dem umfassendsten Wissen und dem tiefsten Geiste, den er besonders in der Auslegung der heiligen Schrift offenbarte. Sein Stil sogar und seine Sprache waren ganz originell, so daß Photius sagt, er habe sich eine neue Sprache und einen eignen Stil geschaffen. In seiner Schrifterklärung ist er im entschiedenen Gegensatz gegen Theodor von Mopsvestia. Er liebte die Allegorie fast bis zur Uebertreibung, wie wir aus seinem Werke, „Glaphyra" genannt, ersehen, sowie aus seiner Abhandlung von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Weniger findet sich dieß in seinen Commentarien über den Isajas und das Evangelium des Johannes. Sonst haben wir noch eine Schrift von ihm über die Trinität [1]), Thesaurus genannt. Auch gegen Julian schrieb er. [1]) Daraus sehen wir, daß er als Patriarch sehr thätig gewesen sein muß. Er war es auch in der Ausübung seiner bischöflichen Würde. Er hatte einen innigen Eifer für die Ehre Christi und das Wohl der Kirche; doch war er im Anfange seiner bischöflichen Amtsführung sehr geneigt, die Grenzen zu überschreiten. So schloß er die Novatianer aus, nahm ihnen ihre Kirchengefäße, und als sie mit den Juden eine Faction bildeten und Aufruhr drohte, so stellte er sich an die Spitze des christlichen Volkes, und sie wurden aus Alexandrien vertrieben. Das waren aber Eingriffe in die weltliche Gewalt, welche ihm von Theodosius II. Vorwürfe zuzogen. Sein Oheim war besonders an der Verbannung des Chrysostomus und an dem ungerechten Urtheile gegen ihn Ursache. Der Papst hatte den Chrysostomus in Schutz genommen, und da Theophilus nicht nachgab, so hörte die Verbindung zwischen Alexandrien und Rom auf. Als Cyrill Bischof geworden, blieb er der Handlungsweise seines Oheims getreu. Der Papst drang darauf, daß er den Chrysostomus in die Diptychen eintrage. Er weigerte sich lange, bis ihn der Mönch Isidor von Pelusium auf bessere Wege brachte. Nun nahm Cyrill den

[1]) Biblioth. Phot. 169. — Photius bibl. 136 nennt diese Schrift die klarste unter seinen Werken. — S. 419.

Chrysostomus in die Diptychen auf, und knüpfte Verbindung mit Rom an, und gab unter Zosimus 417 das Schisma auf. Von da an erlosch der Eigensinn in Cyrill; es blieb ihm aber noch große Energie und sein kraftvoller Geist. — Jetzt wurde die Häresie von einem Patriarchen-Stuhl aus gepredigt, und trat sogleich mit einem großen Ansehen auf, und es schien auch, daß der Hof von Constantinopel seinen Patriarchen nicht aufgeben werde. Deßwegen war ein Mann wie Cyrill nothwendig.[1])

Nestorius wurde zu Germanicia in Syrien geboren, war ein Schüler des Theodor, und wurde Priester zu Antiochien. Als Prediger erwarb er sich großen Ruhm. Da nun nach Constantinopel widerholt von Antiochien Priester als Patriarchen berufen worden: so richtete man auch nach dem Tode des Patriarchen Sisinnius († 24 Dec. 427) die Augen auf Nestorius. Im Jahre 428 (April), im Todesjahre des Theodor von Mopsvestia, kam er nach Constantinopel. Gleich anfangs sprach er sich überraschend aus. In seiner Antrittsrede, bei der der Kaiser und der Hof zugegen war, sprach er zu dem Kaiser: „Rotte du die Ketzer aus, und ich rotte mit dir die Perser aus." Dieß wurde schon damals für unangemessen gehalten. Man sah ohnehin, daß der Kaiser die katholische Kirche gegen die Häretiker begünstige, und man glaubte, Nestorius fordere den Kaiser auf, die Ketzer mit Feuer und Schwert zu vertilgen, was doch dem Geiste der Kirche entgegen ist. Protestanten entschuldigen ihn, denn er sei früher Mönch gewesen, mit Unkenntniß der Welt sei er in sie hinein versetzt worden, und daher diese Rede. Aber auch Chrysostomus war Mönch gewesen, und sprach doch anders! Er wollte nur Geräusch machen, und Aufsehen erregen, und daher diese Sprache. Von Antiochien hatte er den Priester Anastasius mitgebracht. Dieser sollte vorbereiten, und predigte eines Tages, daß die seligste Jungfrau nicht Mutter Gottes genannt werden dürfe. Dieß erregte Aufsehen und Erbitterung. Nestorius trat nun auch auf, und rechtfertigte seinen Priester, und übertrieb sogar dessen Behauptung. Sein Thema war:

---

[1]) Schwane: Dogmengeschichte der patrist. Zeit (324—787 n. Chr.). Mst. 1867: „Die Vertheidigung des Incarnationsdogma durch den heil. Cyrill von Alexandrien." S. 432—453.

Von den göttlichen Wohlthaten. Während er 1 Cor. 15, 12 erklärte, sagt er: „Wie sollen wir Maria Gottesgebärerin nennen? Hat das Weib einen Gott geboren, das Geschöpf den Schöpfer? Was sie geboren hat, ist Fleisch. Wenn in der heiligen Schrift gesagt wird, daß der heilige Geist über Maria herabkommen werde, so ist dadurch nicht gesagt, daß er erst die Gottheit Christi in ihr gezeugt habe."

Einerseits also war Nestorius verworren, anderseits häretisch boshaft. Denn er machte der Kirche den Vorwurf, als lehre sie, wenn sie Maria die Gottesgebärerin nennt, daß der Sohn Gottes erst jetzt in Maria entstanden sei. Aber damit begnügte sich Nestorius noch nicht, sondern er hielt eine zweite Predigt, und vertheidigte weitläufig, was er in der ersten gesagt. In Constantinopel kam es darüber zu tragischen Auftritten. Nestorius wurde wegen dieser Lehre selbst in der Predigt unterbrochen. Man hielt ihn anfangs für einen Anhänger des Paul von Samosata, oder des Photinus; aber hierin täuschte man sich. — Diese Reden wurden schnell überall hin, und besonders nach Alexandrien verbreitet. Die Mönche in den ägyptischen Klöstern wurden sehr betrübt darüber, andere waren so schwach, dem Nestorius Recht zu geben. Nun war es Sitte in Aegypten, daß der Patriarch besonders zu Ostern Pastoralschreiben erließ, und daß von da aus die Osterfeier fast für die ganze Kirche bestimmt wurde. Wir haben von Cyrill dreißig solcher Schreiben. In dem siebzehnten spricht er von der Häresie des Nestorius und mahnt seine Mönche zur Ruhe. Zugleich gab er eine eigne Schrift, „Scholia" genannt, gegen Nestorius heraus. Er sagt darin: Wenn eine Mutter einen Menschen gebiert, so wird sie, obschon sie den Geist nicht erschafft, doch Mutter des ganzen Menschen genannt, weil Leib und Seele in eine persönliche Einheit zusammentreten. So ist es auch mit der Menschwerdung. Auf eine uns unbegreifliche Weise hat sich der Sohn Gottes wirklich und wesenhaft mit der Menschheit vereinigt; die Menschheit und Gottheit bilden Eine Person; und deßwegen kann gesagt werden, daß Gott geboren worden, und daß er gelitten habe. Deßwegen müsse man sagen, daß Maria Gott geboren habe. Gegen die nestorianische Lehre sagt er, daß durch dieselbe statt Eines Christus zwei werden. Eben deßwegen werde das Bewußtsein des Menschen

zwischen zwei Personen getheilt, und nach der Lehre des Nestorius Gott und ein Mensch angebetet. Dann weiset er nach, daß nach ihm die absolute Sündelosigkeit des Herrn nicht angenommen werden könne; und Theodor von Mopsvestia hatte auch wirklich gesagt, daß der Herr nur nach dem Fleische versucht worden sei. Aber dann konnte von keiner Erlösung mehr die Rede sein; denn war auch Christus faktisch sündenlos, so kann doch nicht eingesehen werden, wie uns der Gehorsam Christi erlösen konnte, wenn bloß ein Mensch litt.

Cyrills Schriften kamen nach Constantinopel, und wurden selbst von den höchsten Beamten sehr wohlwollend aufgenommen. Namentlich hatte er dadurch, daß er die biblischen Stellen: „Gott ist Fleisch geworden" — „so sehr hat Gott die Welt geliebt" ꝛc. und Römer 8, 20 auslegte, den ganzen Irrthum des Nestorius recht anschaulich dargelegt. — Auch Nestorius hatte sie zu Gesicht bekommen, und wurde dadurch auf das Aeußerste betroffen. Aber anstatt sich zu bekehren, spielte er jetzt die elendesten Kabalen. In Alexandrien waren einige Angesehene ihrer Verbrechen wegen verurtheilt worden. Sie aber gingen nach Constantinopel, um dort den Cyrill anzuschwärzen. Diese nun zog Nestorius durch Bestechung auf seine Seite, und forderte sie auf, schriftliche Klage bei dem Kaiser einzureichen, und von diesem verlangte er, als Richter über Cyrillus aufgestellt zu werden. Der Kaiser wurde wirklich an Cyrillus irre, und erließ an ihn ein Schreiben, worin er sich sehr ungehalten zeigte. Darüber mußte Cyrill natürlich sehr betrübt werden. Aber er hatte bereits sich freundlich an Nestorius gewendet, hatte gesagt, daß seine Lehre überall Aergerniß errege, und hatte ihn gebeten, zurückzugehen, und setzte ihm das ganze Dogma von der Incarnation klar auseinander. Da aber Nestorius nicht nachgab, so wandte sich Cyrillus an den Papst, und stellte Klage bei dem päpstlichen Stuhle.

Papst Cölestin I. versammelte 430 eine Synode, auf der er selbst präsidirte. Die Predigten des Nestorius wurden genau untersucht, und die Lehre desselben als gegen alle Tradition streitend verdammt. Cyrill erhielt den Auftrag, dem Nestorius mitzutheilen, daß, wenn er binnen zehn Tagen nicht widerriefe, er abgesetzt und excommunicirt sein solle. Cyrillus kam dem päpstlichen Auftrage mit aller seiner Energie nach. Er verfaßte ein Schreiben an Nestorius, und

sagte: den Inhalt der päpstlichen Beschlüsse könne er aus der Beilage sehen; er habe sich binnen zehn Tagen zu erklären, aber keineswegs, daß er bloß sage, er nehme die Beschlüsse von Nicäa an; sondern er müsse ein Bekenntniß unterzeichnen. Er explicirte ihm die Lehre von der Incarnation. Angehängt waren zwölf Anathematismen, in denen die Lehre des Nestorius verdammt war. Dieser aber war keineswegs gesonnen, nachzugeben, sondern er hielt Predigten, worin er diesen Vorfall berichtete; aber er hob das hervor, daß die alexandrinische Kirche stets voll Eifersucht gegen die constantinopolitanische sei, und daß alles seinen Grund in der Persönlichkeit Cyrill's habe. Zugleich gab er zwölf Anathematismen heraus, die jene des Cyrill in derselben Ordnung verdammten, aber die in das, was Cyrill ihm entgegen gehalten, gar nicht eingingen, sondern erklärten, daß sich Cyrill auf die Seite der Apollinaristen wende, was aber ganz falsch war. (Nestorius sagte z. B., nach der Lehre des Cyrill müsse sich entweder eine unendliche Person in eine endliche, oder eine endliche Person oder ein Theil derselben sich in eine unendliche verwandelt haben, was aber Cyrill keineswegs sagte.)

Nestorius hatte aber auch bedeutende Freunde. Unter diesen zeichneten sich besonders zwei aus, der Patriarch Johannes von Antiochien und der Bischof Theodoret von Cyrus. Der Letztere aber ist der wichtigste. — Theodoret wurde um das J. 386 geboren. Die Ehe seiner Eltern war lange kinderlos gewesen, und erst nach langer Zeit wurde er ihnen geschenkt, seine Mutter hieß ihn daher „Theodoretos." Sie weihte ihn ganz Gott, und er wurde daher im sechsten Lebensjahre einem Mönche übergeben, damit er unter seiner Leitung die zum Kirchendienst nöthige Erziehung, sowie auch eine streng moralische Bildung erhalte. Das geistige Leben des Theodoret entwickelte sich auf das Beste. Herangewachsen erhielt er von Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia weitere Ausbildung; Nestorius und Johannes von Antiochien waren seine Mitschüler. Wegen seinen Tugenden weihte ihn der Bischof Alexander von Antiochien gegen seinen Willen zum Priester. Um das Jahr 422 wurde er zum Bischof von Cyrus am Euphrat ernannt. Es war dieß eine rauhe Gegend, von wilden Menschen bewohnt, die wenig christliche Gefühle zeigten.

Theodoret verkaufte jetzt seine bedeutenden Güter, und machte von dem Erlös den besten Gebrauch. Er ließ Landstrassen anlegen, Säulengänge und andere öffentliche Gebäude aufführen. — In seiner Diöcese hatten die alten Marcioniten viele Anhänger; aber er bekehrte sie alle, sowie auch die in seiner Diöcese so häufigen Eunomianer. Manche Gnostiker hatten zahlreiche gnostische Bibeln verbreitet; diese zog er ein, und verbreitete dafür katholische. Oft wurde ihm nach dem Leben gestrebt, oft wurde er verwundet; doch dieß schreckte ihn nicht. Unter seinem Clerus führte er eine so löbliche Zucht ein, daß nie eine Klage über einen Presbyter während seines langen Episcopats (er starb erst 458) vor Gericht kam. Zugleich zeichnete er sich durch Gelehrsamkeit aus, und wir besitzen von ihm noch sehr geschätzte Schriften. Er war in allen christlichen Wissenschaften ausgezeichnet. Allerdings war er sehr gelehrt und schrieb sehr schön, dagegen hatte er weniger Gemüth, und es fehlte ihm an tiefem Eingreifen.[1])

Er nun stand besonders auf der Seite des Nestorius; denn er war ja sein Schulfreund gewesen, hatte lange mit ihm in Freundschaft gelebt, und es rührte ihn, daß jetzt den Nestorius solches Unglück treffen sollte. Dann waren die Patriarchen von Alexandrien und von Constantinopel lange Zeit einander feindlich gegenübergestanden, und deßwegen glaubten die syrischen Bischöfe, daß jetzt auch den Nestorius gleiches Loos treffen sollte, wie den Chrysostomus. Die Sprache des Cyrill war ihnen eben auch anstößig; und so entstanden die traurigsten Verwicklungen.

Nestorius hatte den Johannes von Antiochien zufrieden zu stellen gewußt. Dieser hatte ihm geschrieben, daß der Ausdruck „Mutter Gottes" uralt sei, und daß er nicht verworfen werden könne, ohne daß daraus die größten Nachtheile für die Kirchenlehre entstehen würden. Nestorius hatte ihm geantwortet, er begreife, daß seine Anfeindung des Ausdrucks „Mutter Gottes" anstößig sei, und er wolle daher sagen, daß sie „Christus-Gebärerin" sei. Aber dieß

---

[1]) Opera ed. Sirmond et Garnier. Par. 1642—1684. 5 Tom. f. — Ed. Schulze et Noesselt. Hal. 1769—74, 5 Tom. — Migne, t. 80—84. — Comment. in Pauli Epst. Oxon. 1852, T. 1. — Richter: De Theodoreto Epistolar. Paulinar. interprete. Lips. 1822.

reichte jetzt nicht mehr hin. Auch schickte er dem Johannes von Antiochien die Anathematismen des Cyrillus zu, der sie aber gar nicht verstand, und sie dem Theodoret und dem Bischof Andreas von Samosata zur Widerlegung übergab, welche aus den Sätzen des Cyrillus die abenteuerlichsten Schlüsse zogen. So standen sich jetzt die Parteien entgegen, sehr gegen einander eingenommen, und schwer geneigt, sich zu verstehen, wohl aber, die Ruhe der Kirche zu stören.

Indessen war Theodosius II. von den Katholiken und den Nestorianern angegangen worden, eine allgemeine Synode zu berufen, die sich auch zu Ephesus 431 versammeln sollte. Nestorius und Cyrillus fanden sich sehr bald in Ephesus ein, letzterer mit den Aegyptiern, ersterer mit den ihm anhängenden Bischöfen. Bis die andern Bischöfe kamen, suchte man sich zu verständigen. Anfangs schien es zu einem Vergleiche zu kommen; aber dieß war bald anders, denn Nestorius sagte jetzt sogar: die Juden, welche den Herrn kreuzigten, seien insoweit zu entschuldigen, als sie nur einen Menschen kreuzigten. Denn nach ihm war ja der Gottessohn vom Menschensohn getrennt. Ein anderes Mal sagte er vor dem Bischof Theodotus von Ancyra, der den Satz vertheidigte, daß Gott selbst dem Fleische nach geboren sei: „Was mich anbetrifft, so wüßte ich nicht, wie ich es angehen sollte, ein Kind von zwei oder drei Monaten für Gott zu halten, ein Kind, das an der Mutter Brust saugt, und das nach Aegypten flüchtet.“ Er trennte also geradezu die Gottheit von der Menschheit, und nahm zwei Personen in Christus an. Wie aber konnte er die Erniedrigung Gottes, wie die Menschwerdung Gottes verstehen? (In neuerer Zeit behauptet man gar, es sei zwischen Nestorius und der Kirche gar kein Objekt des Streites dagewesen.) Auf dieß hin zogen sich die katholischen Bischöfe von Nestorius zurück.

Noch fehlten die syrischen Bischöfe, und besonders Johannes von Antiochien. Sechzehn Tage waren bereits über den Termin verflossen; viele Bischöfe ertrugen dieses Hinhalten ungern, viele wurden krank, und es drohte, daß die ganze Synode wohl bei längerm Zaudern zu nichte werden würde. Man drang nun darauf, dieselbe zu eröffnen. Gesandte des Johannes von Ephesus gaben dieses zu, und die Synode wurde, obwohl mit Widerspruch des kaiserlichen Gesandten Candidian,

eröffnet. Memnon, Bischof von Ephesus, trat die Kirche der heiligen Maria zu den Synodalsitzungen ab.

Aber zuerst wurde erklärt, Jesus sei das wahre Haupt dieser Synode; er wurde gebeten, Zeuge von Allem zu sein, was vorgehen würde. Dann wurde das Evangelium in Mitte der Kirche aufgestellt und ausgesprochen: Die Bischöfe seien die Bewahrer des in ihm verkündeten Gottes-Wortes; der heilige Geist wurde um seinen Beistand angefleht. Cyrillus führte als Legat Papst Cölestin's I. den Vorsitz. Hundertachtundneunzig Bischöfe waren zugegen. Nun wurde die Erklärung des Cölestin, und der Brief Cyrills vorgelesen. Hierauf wurden eine Menge Stellen aus den lateinischen und griechischen Vätern vorgelesen und erklärt, daß die Lehre des Nestorius ganz von der Tradition abweiche. Somit war diese Lehre verworfen. Nun handelte es sich um die Person des Nestorius, und man ermahnte ihn, zur Kirche zurückzukehren. Dreimal wurde er von Bischöfen eingeladen, in die Synode zu kommen. Er that es nicht, sondern drohte ihnen; und nun wurde entschieden, daß er abgesetzt und ausgeschlossen werden solle.

Bald erschienen die Antiochener mit ihrem Patriarchen. Sie wurden von den Nestorianern und dem Legaten Candidian bestürmt, den Nestorius zu schützen. Sie versammelten sich noch am Abend ihrer Ankunft, und setzten den Cyrillus und Memnon ab. Nun brach gewaltiger Streit aus. (In neuerer Zeit wurde diese Sache ganz falsch dargestellt.) Aber Johannes zeigte sich im ganzen Streite als ein höchst schwacher, fremden Einflüssen ausgesetzter Charakter. Er hatte durch seine Gesandten erklärt, man solle die Synode anfangen, und geglaubt, so der Verurtheilung seines Freundes nicht beiwohnen zu dürfen. Aber in Ephesus angekommen, erwachte in ihm die alte Freundschaft zu Nestorius, und er ergriff nun Partei für ihn. Er steht also keineswegs in einem schönen Lichte da, besonders da er jetzt eine getrennte Synode versammelte, und auf eine ganz übereilte Weise gegen Cyrill und Memnon verfuhr.

Die Beschlüsse von beiden Synoden wurden an den Hof von Constantinopel gebracht, der die entschiedenste Partei für Nestorius genommen hatte. Zuerst wurden die Beschlüsse der Synode unter Cyrillus verworfen, dann wurde beschlossen, beide, Cyrillus und

Nestorius, sollten abgesetzt bleiben; endlich wurde erklärt, Nestorius allein solle abgesetzt bleiben. Er erhielt den Wink, hinzugehen, wohin er wolle. Er begab sich in sein antiochenisches Kloster (des Euprepius). Da aber hier Unruhen entstanden, so wurde er nach Aegypten verwiesen, wo er auch starb. Statt seiner wurde der Priester Maximian von dem Patriarchen Juvenal von Jerusalem, Theodot von Ancyra, und Acacius von Melitene, abgeordnete Bischöfe des Conciliums von Ephesus, zum Patriarchen von Constantinopel geweiht.

Damit war aber der Streit noch nicht beendigt. Jedoch gab sich nach zwei Jahren Johannes von Antiochien, da Cyrillus eine Schrift über seine Anathematismen herausgegeben, und darin seine Lehre besser erklärt hatte, zufrieden. Cyrill erklärte den Ausdruck φυσικῶς (physisch seien die beiden Naturen in Christo vereint) dahin, daß er ihn für ἀληθῶς genommen habe. Hätte er dieses ἀληθῶς gleich anfangs gebraucht, so wäre mancher Streit nicht entstanden. Dann hatte er noch den Ausdruck: μία φύσις gebraucht. Bei Athanasius findet er sich ebenfalls, und bedeutet dort „Eine Person." Aber jetzt, nachdem die Apollinaristen dieß im Sinne von „Einer Natur" genommen, mußte man vorsichtig sein. Dennoch gebrauchte ihn Cyrillus, aber jetzt erklärte er, daß er ihn für „Eine Person" nahm. — Ferner gebrauchte er den Ausdruck, das Göttliche und Menschliche in Christo sei consubstantiell. Auch dieses war zweideutig. Da er aber jetzt auch diesen Ausdruck, wie alle übrigen im katholischen Sinne erklärte, so schloß Johannes von Antiochien Frieden; im Jahre 433 wurde die Eintracht zwischen ihm und Cyrillus besonders durch die Bemühungen des Bischofs Paul von Emesa hergestellt.

Aber nun fielen acht bis neun syrische Bischöfe und ihre Diöcesen, der Bischof Alexander von Hierapolis an der Spitze, von Johannes ab, und erklärten, sie könnten in die Absetzung des Nestorius nicht willigen. — Doch auch diese Differenz wurde bald ausgeglichen und so der Friede im Orient hergestellt. Nur die Bischöfe Alexander, Eutherius von Tyana, Dorotheus von Marcianopolis, Meletius von Mopsvestia, und einige andere blieben ungebeugt, und starben fast alle in der Verbannung. Theodoret von Cyrus war bald übergetreten, und ihm folgte die große Mehrzahl der Bischöfe.

Allein einige einzeln stehende Personen glaubten doch, daß Ne-

storius wegen seiner Lehre mit Unrecht verurtheilt werden. Da dessen Schriften seit 435 verboten waren, so machten sie jetzt Auszüge aus den Schriften des Theodor von Mopsvestia und des Diodor von Tarsus, und übersetzten sie in das Arabische, Syrische, Chaldäische und Persische. Unter jenen Personen waren der Perser Maris und Ibas von Edessa. Man glaubte nun, den Theodor und Diodor verurtheilen zu müssen. Proclus, Patriarch von Constantinopel, und Cyrillus waren anfangs derselben Meinung, aber letzterer sah bald die Gefahr ein, die daraus hervorgehen könnte. Beide betrachteten jetzt die Sache so, daß man die Nestorianer schonen müsse, und keine übertriebenen Forderungen an sie stellen dürfe, und sie gaben nach. Anders verhielt sich der Bischof Rabbulas von Edessa, ein sehr alter und lobenswerther Mann. Er setzte 432 zwei Priester, Ibas und Barsumas, ab. Dieser, voll Eifer für Theodor von Mopsvestia, begab sich jetzt nach Persien, sammelte hier eine Menge Anhänger des Nestorius, was um so mehr gelang, da die Perser gerade in Feindschaft mit den Griechen waren. In Persien entstand eine nestorianische Sekte, die unter dem Namen „Nestorianische Christen" sich bis auf unsere Tage erhielt. Diese Sekte ist die erste, die sich bleibend von der Kirche abgesondert hat. Die Arianer konnten sich nicht halten, weil sie die Gottheit Christi leugneten, während die Nestorianer diese Lehre beibehielten und sich so erhielten.

§. 10. Der Eutychianismus.[1]

Im Kampfe mit den Nestorianern hatte sich entschiedener Irrthum mit der Wahrheit vereinigt, um jene zu bestreiten, aber der Irrthum sonderte sich wieder von der Kirche ab. Es ist eine traurige

---

[1]) Mansi: Concil. T. V, VI et VII. — Breviculus historiae Eutychianistarum s. gesta de nomine Acacii (bis 486) ap. Mansi VII. p. 1060 sq. — Theodoret: Ἐρανιστής oder Πολύμορφος, in drei Dialogen, gesch. 447 — in opera ed. Schulze-Noesselt, t. IV. — Leontius Byzantinus, lib. III. adv. Eutychianos et Nestorianos, op. ap. Gallandi, t. XII, 625—718. — Ang. Mai hat (im Spicilegium Rom. X. p. 1) zuerst den griechischen Text des Leontius herausgegeben (ap. Migne Patr. gr. t. 85—86); ebenso liber contra Monophysitas (Scriptor. vet. bibliotheca, t. VII, p. 110). — Liberatus Diac. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, ap. Gallandi XII.

Erscheinung, daß die, welche sich am weitesten im Kampfe gegen Nestorius vorgedrängt hatten, Urheber neuer Häresien wurden. Besonders im Patriarchat von Antiochien finden wir jetzt die Erscheinung, daß kaum mehr ein einziger Bischof für orthodox gehalten wurde. Man hielt sie Alle für Nestorianer, wenn sie auch nicht einmal seine Partei ergriffen hatten. Kaum wagte es dort mehr ein Bischof, die reine katholische Lehre vorzubringen, weil man ihn für einen Nestorianer hielt. Nur Theodoret von Cyrus blieb fortdauernd eine Säule der Kirche. Im Jahre 446 ungefähr gab er drei Dialoge zur Vertheidigung der katholischen Religion heraus, und bestritt darin solche, die es als katholische Lehre ausgaben, daß die Gottheit sich verändert, daß sie gelitten, und daß beide Naturen sich confundirt hätten. Zugleich veranstaltete er vier Conferenzen, um die Einheit herzustellen. Aber die Mönche und Laien waren den Bischöfen abgeneigt. An der Spitze der Ersteren standen Eutyches nnd Barsumas (dieser ist nicht zu verwechseln mit jenem von Edessa). Letzterer Barsumas stand an der Spitze von ungefähr 1000 Mönchen, schreckte überall die Bischöfe, und begab sich hierauf nach Constantinopel, wo er vom Hof als Bestreiter des Nestorius sehr gut aufgenommen wurde. Eutyches war Vorsteher eines Klosters in Constantinopel, und hatte sich als Kämpfer gegen Nestorius hervorgethan; aber seine Unwissenheit und sein Hochmuth waren Ursache, daß er selbst Urheber einer neuen Sekte wurde. Wären die Patriarchen-Stühle von lauter frommen und gelehrten Männern besetzt gewesen, so hätte er nicht viel schaden können. In Rom freilich saß Leo I., in Constantinopel Flavian, in Antiochien Domnus, alle drei herrliche Männer. Aber in Alexandrien saß seit 444 (dem Todesjahre des heiligen Cyrill) Dioscurus. Er war ein feiner Heuchler, und hatte so den Cyrill getäuscht. Aber kaum war er Patriarch, als er die Larve abwarf. Zuerst verfolgte er die Verwandten des Cyrillus, und zog ihre Güter ein. Mehr und mehr enthüllte er sich als einen höchst gewaltthätigen,

---

p. 121. — Evagrius, l. II. 2, 4, 18. — C. A. Salig: De Eutychianismo ante Eutychium. Wolfenb. 1723. — Walch: Ketzerhistorie, VI. S. 1—640. — Hefele: C.-G. II. 295—515. — Arendt: Leo der Große und seine Zeit. 1835. — Ed. Perthel: Papst Leo's I. Leben und Lehren. Jena 1843.

grausamen Mann, welcher der Kirche von Alexandrien die schwersten Wunden schlug. Er bekannte sich auch längst schon zu Jenen, die beide Naturen in Christus confundirten, hatte es aber bisher verheimlicht. Dieser Mann nun erschütterte die Kirche, besonders das alexandrinische Patriarchat.

Eutyches hatte den Nestorius aus allen Kräften bekämpft; aber bald stellte es sich heraus, daß er selbst die Kirchenlehre nicht festhalte. Der Bischof Eusebius von Doryläum klagte ihn daher auf einer Synode zu Constantinopel (448) unter Flavian an. Eutyches, vorgeladen, ja gebeten, zu erscheinen, erklärte, er habe bei seinem Eintritte in das Kloster gelobt, dasselbe nie mehr zu verlassen. Er wurde endlich fast mit Gewalt vor die Synode geführt und zuerst gefragt: Ob er zwei Naturen in Christus bekenne? Er zögerte mit der Antwort. Man fragte ihn nun, ob er bekenne, daß, wie der Sohn als Gott gleiches Wesens mit dem Vater, er als Mensch gleiches Wesen mit seiner Mutter sei? Eutyches erwiederte, nie habe er darüber gegrübelt, und bat, man möchte ihn mit Weiterm verschonen. Doch setzte er hinzu: wenn es die Synode so befehle, so wolle er sich dazu bekennen. Endlich wurde er gefragt: ob er bekenne, daß nach der Vereinigung beider Naturen beide geblieben seien, d. h. ob die menschliche Natur nicht von der göttlichen verschlungen worden sei? Dieß bekannte er nicht, und weder die Bitten der Synode noch die seiner Freunde konnten ihn zu diesem Bekenntnisse bewegen.

Der Eutychianismus ist vom Apollinarismus wohl zu unterscheiden. Der letztere lehrt, daß die menschliche Natur Christi unvollkommen gewesen, daß Jesus keine vernünftige Seele gehabt, und daß er sein Fleisch vom Himmel herabgenommen habe. Eutyches aber sagte, daß Christus eine vollkommene menschliche Natur annahm, aber daß nach der Vereinigung beider nur die göttliche übrig blieb. Die Monophysiten lehrten daher, daß die göttliche Natur gelitten habe. Die Nestorianer ließen sich vom Verstande, die Monophysiten vom Gemüthe leiten. Ueberhaupt finden wir bei ihnen eine solche Confusion, daß sie nach und nach in einen völligen Pantheismus ausarteten; sie nahmen an, daß bei Menschen, die an Christus glauben, die menschliche Persönlichkeit in die göttliche übergehe und sich in ihr verliere. Dieser Pantheismus lag aber in der Confusion beider

Naturen nothwendig und sie schlossen nur consequent. Von diesem traurigen Falle an aber datirt sich der Verfall der orientalischen Kirche, finden wir im Orient keine großen Männer mehr, wie vorhin; und auch das bürgerliche Leben bietet nur Trauriges dar.

Obschon Eutyches excommunicirt, und seine Lehre von dem Concilium von 448 verworfen war, so gab er doch seine Sache nicht auf. Er bildete sich ein, daß die Acten der Synode verfälscht seien, und glaubte, auch von Rom aus sei ihm Unrecht geschehen. Aber hätte ihn nicht eine große Partei, bestehend aus vielen Mönchen, in Constantinopel und am Hofe unterstützt, er würde nicht so weit gegangen sein. Der Eunuche Chrysaphius war allmächtiger Günstling, der besonders die Kaiserin Eudocia beherrschte. Sie war die Tochter eines Sophisten, und hieß früher Athenais. Ausgezeichnet durch Schönheit und Bildung, herrschsüchtig und in alle Staatsangelegenheiten sich mischend, brachte sie Alles in Unordnung. Sie leitete ganz ihren frommen, aber schwachen Mann Theodosius. Dieser war anfangs geneigt, dem Eutyches Recht zu geben, und meinte, daß er von Flavian mit Unrecht unterdrückt werde. Gegen Flavian hatte Chrysaphius eine alte Feindschaft, und Eutyches mußte ihm als Werkzeug zu dessen Sturze dienen. Zuerst war der Plan, den Flavian bei den andern Patriarchen in Mißgunst zu bringen. Eutyches mußte sich daher an Papst Leo um Hilfe wenden, und Theodosius unterstützte ihn hiebei. Leo aber war klug genug, sich nicht täuschen zu lassen, und übergab dem Flavian die Untersuchung über Eutyches. Flavian hatte ohnehin schon nach Rom berichtet; und nachdem er auf das Neue sich an den Papst gewendet, schrieb dieser jenen berühmten dogmatischen Brief an Flavian, in welchem das Dogma der Kirche am Besten auseinander gesetzt, und die Lehre des Eutyches verworfen war.

Am Hofe bestimmte man sich jetzt dazu, eine allgemeine Synode zu Stande zu bringen, die im Jahre 449 zu Ephesus zusammentreten sollte. Der Patriarch Dioscur wurde zum Präsidenten bestimmt und ihm eine Gewalt eingeräumt, die dem Begriffe einer allgemeinen Synode ganz widerspricht. Er hatte die kaiserliche Vollmacht, davon auszuschließen, wen er wollte, und auch die Beschlüsse der Anwesenden zu entkräften, wie er wollte. Alle, die des Nesto-

rianismus verdächtig waren, wurden ausgeschlossen, d. h. Alle, die zwei Naturen festhielten. So wurde Theodoret von Cyrus ausgeschlossen, Flavian durfte zwar anwesend sein, aber in sehr untergeordneter Stellung.

Es müssen aber hinsichtlich der jetzt eintretenden Greuelscenen besonders zwei Momente festgehalten werden: 1) Zu den Sekten, die, von schwärmerischen Gefühlen angeregt, die Glaubenswahrheiten verwarfen, gehörten auch die Monophysiten. 2) Der Kampf war auch ein Kampf zwischen dem Geistigen und Sittlichen in der Kirche, und zwischen dem Unsittlichen, das sich in dieselbe eingeschlichen hatte. Flavian war ein frommer, strenger, sehr gelehrter Mann, und deßwegen hatte er viele Geistliche, selbst Bischöfe gegen sich; und gegen ihn stand also gleichsam das personificirte böse Prinzip, dessen Repräsentant Dioscur war. Diese Partei hatte zudem alle Gewalt auf ihrer Seite.

Die Synode versammelte sich zu Ephesus. Ihre Aufgabe war, das Dogma von der Menschwerdung des Logos nach der Tradition festzustellen. Aber dieß wurde abgelehnt, und auch das Vorlesen jenes päpstlichen Briefes, obgleich es der päpstliche Legat, Bischof Julius von Puzzuoli, verlangte, umgangen. Dioscur sagte: Der Zweck der Synode sei, die Beschlüsse vom Jahre 448 zu untersuchen. Eutyches wurde aufgefordert, seine Klagen vorzubringen und sich zum Symbolum von Nicäa zu bekennen. Er that Beides. Nun befahl Dioscur, die Akten des Conciliums von Constantinopel vorzulesen. Aber kaum hatte die Vorlesung begonnen, als sie Dioscur schmähend unterbrach, und der größte Theil der Bischöfe in die Worte ausbrach: „Heil dir, Dioscurus, du Schützer des Heiligen.“ Als man an die Stelle kam, wo Eusebius von Doryläum den Eutyches anklagt, daß er die beiden Naturen leugne, entstand wieder fürchterliches Geschrei: „Wie er die zwei Naturen trennt, so soll er auch zerrissen werden! Wer zwei Naturen lehrt, ist ein Nestorianer!“

Nun trug Dioscur darauf an, den Flavian abzusetzen und zu excommuniciren, und gab als Grund an: Das Ephesinische Concilium (431) hatte bestimmt, zum Symbolum von Nicäa dürfe kein Zusatz gemacht werden; Flavian habe es gethan, also sei er abzusetzen; Eutyches bekenne sich blos zu diesem Symbolum, also sei er

gerechtfertigt. Flavian appellirte an den Papst. Von den päpstlichen Legaten erhob sich Hilarus, und protestirte gleichfalls. Viele bessere Bischöfe fielen dem Dioscur zu Füssen, und flehten um Zurücknahme dieses übereilten Beschlusses. Nun stellte er sich, als werde ihm Gewalt angethan, und er rief: Sind denn keine kaiserlichen Comites da? Da traten eine Menge Soldaten unter die Bischöfe, welche Ketten mitschleppten, und der Abt Barsumas erschien an der Spitze von wüthenden Mönchen, die mit Knütteln und Keulen bewaffnet, Räubern und Mördern gleich sahen. So wurde der Glaube der Kirche mit Füssen getreten, und die Bischöfe gaben erschreckt nach. Ein Papier wurde herumgeboten, und sie unterzeichneten. Flavian, Eusebius von Dorpläum, Ibas von Edessa, Theodoret von Cyrus, nebst mehreren andern, wurden verurtheilt, die päpstlichen Legaten wurden mißhandelt und in das Gefängniß geworfen. Nur dem Hilarus gelang es, nach Rom zu entfliehen. Nun setzte Dioscur auch den Papst ab. Viele Bischöfe, besonders Flavian, wurden thätlich mißhandelt; der letztere starb schon nach wenigen Tagen an den von Dioscur und Barsumas erhaltenen Mißhandlungen. — Dieß war die Synode, welche von den Zeitgenossen die Räubersynode genannt wurde, und welche die orientalische Kirche so sehr zerriß, daß keine Bemühung mehr eine Harmonie zwischen dem Orient und Occident herbeiführen konnte. Nicht bloß Flavian, sondern auch das Dogma der Kirche wurde auf demselben verworfen.

In dieser Zeit war Papst Leo I. von Gott zum Retter der Kirche bestimmt. Wir wissen das Jahr und den Ort seiner Geburt nicht, aber wir wissen, daß er sehr jung in den römischen Clerus eintrat, und von unten auf diente, die Geschichte nennt seinen Namen zuerst, als Papst Zosimus ihn 418 als Acolythen nach Afrika sandte, um dort in dem pelagianischen Streite thätig zu sein. Wichtiger wurde seine Stellung unter Cölestin I. 422—432, und unter Sixtus II. 432—440. Seine große Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit machten ihn besonders geschickt, große Legationen zu übernehmen, und wir finden ihn wiederholt in Gallien und Afrika und in letzterem, um die Feldherrn Aëtius und Bonifacius zu versöhnen. Damals war er Archidiakon; aber sein Ansehen war so groß, daß sich Cyrillus

an ihn wandte, und durch ihn die Sache gegen Nestorius betrieb. **Cassianus** widmete ihm seine Schrift (gegen Nestorius[1]).

Als Papst **Sixtus** 440 starb, war er eben in Gallien und dorthin sandte man eine Gesandtschaft, ihm zu sagen, daß er Papst sei. Damals war der Occident von Barbaren verwüstet, der Orient von theologischen Streitigkeiten zerrüttet. Leo hielt den **Attila** auf, und bändigte die Westgothen. Er vernichtete den Manichäismus und Priscillianismus, und er sah den Pelagianismus verschwinden. Die Monophysiten hatten ebenfalls an ihm den größten Gegner; dieß Alles erwarb ihm den Beinamen des Großen. Von ihm besitzen wir noch viele vortreffliche Briefe, und eine größere Anzahl Homilien; denn bei allen seinen Geschäften predigte er sehr oft. Unter seinen Schriften steht das Schreiben an Flavian oben an, das schon damals so sehr geschätzt wurde, daß sich die Sage verbreitete, Petrus selbst sei ihm erschienen und habe ihm gesagt, diese Schrift sei ganz ohne Fehl. So sehr war man von diesem herrlichen Schreiben eingenommen. Alles, was er uns hinterließ, trägt die Spuren des frömmsten, tiefsten Geistes, und ist zugleich überaus praktisch. Seine Sprache ist schön, geistreich, kunstvoll, doch manchmal scheint sie geziert, was aber dem damaligen Zeitgeiste zuzuschreiben ist. Mit diesem seinem großen Geiste wirkte er im Orient, und ihm ist es zu verdanken, daß die reine Lehre wieder auf einer Synode, der zu Chalcedon — 451, hervortrat.[2])

Diese Synode sollte die Räubersynode vernichten. Die Stellung, welche Leo der Große in den orientalischen Angelegenheiten einnahm, zeigt, wie wichtig es für den päpstlichen Stuhl und die Kirche sei, wenn derselbe frei von der weltlichen Gewalt dastehe. Nachdem Leo von dem Verlaufe der Dinge zu Ephesus unterrichtet war, schrieb er sogleich an den Kaiser Theodosius II. die ganze Wahrheit. Er bemerkte ihm nicht nur, daß dieses Concilium für ungiltig erklärt werden müsse, und daß es der päpstliche Stuhl nie approbiren werde,

---

[1]) Libri VII. ctr. Nestorium.

[2]) Leonis M. op. om. edd. P. et H. Ballerini. Venet. 1753—57, 3 vol. (t. I. die 96 serm. et 173 epist. t. II.—III. die op. dubia vel sup., und viele Dissertat.) — **Tillemont**, mem. XV. p. 414—832.

indem der abscheulichste Parteihaß dort das Ruder geführt habe, sondern auch, daß er durch seine ungemessene Vollmacht, die er dem Dioscur gab, daran Ursache sei. Zugleich forderte er ihn bei seinem Gewissen auf, daß er auch jetzt mitwirke, daß diese Greuel so viel als möglich verbessert würden. Er richtete zugleich ein Schreiben an die Schwester des Theodosius, die heilige Pulcheria, und bat sie, durch ihren Einfluß auf ihn ihren Bruder umzustimmen. Der abendländische Kaiser Valentinian III. hatte gerade mit seiner Schwester Placidia und seiner Gemahlin Eudoxia eine Wallfahrt nach Rom gemacht; auch diese bat Leo, den Theodosius zur Umkehr zu bewegen. Ebenso wandte er sich auch an die Priester und das Volk von Constantinopel. Allein Theodosius ließ sich nicht bewegen, jene Räubersynode zu verwerfen, und erklärte, daß Flavian als Nestorianer die gerechte Strafe gelitten, und bestätigte feierlich die Synode. Pulcheria und das Volk, sowie die Archimandriten von Constantinopel waren darüber äußerst betrübt. Nun aber wurde Dioscur immer mächtiger.

Anatolius, ein Monophysit, wurde Patriarch anstatt des gemarterten Flavian; viele andere katholische Bischöfe wurden von den Monophysiten verdrängt. Zugleich erhielt Dioscur eine große Stütze an den Mönchen in Palästina, und er trug darauf an, den Orient ganz von Rom zu trennen, was er aber nicht durchführen konnte, da er von den kleinasiatischen und ägyptischen Bischöfen vielen Widerspruch erfuhr. — Unvermuthet trat der Tod des Kaisers Theodosius II. ein und die Sache nahm eine andere Wendung. Er starb an einem Sturze. Auf die Nachricht davon mußte sich Chrysaphius flüchten, und er starb eines gewaltsamen Todes.

Pulcheria bestieg nun den Thron, und gab dem edlen Marcian ihre Hand. Die Kaiserin Eudocia, vorher schon exilirt, lebte in Palästina. Sobald Marcian Kaiser geworden, schrieb er es dem Papste Leo, sowie, daß er eine neue Synode, nach dem Wunsche des Papstes, berufen wolle.[1]) Bevor noch die Synode sich versammelte, stellte sich schon fast Alles auf die Seite des Papstes. Anatolius unterzeichnete

---

[1]) Huelsemann: Exercitationes ad concil. Chalcedon. Lips. 1651. — Benzelii: Vindiciae concilii Chalcedonens. ctr. G. Arnold, 1739, 1745. — Arendt, l. c. S. 267—322. — Hergenröther: Photius, I. 55—89.

Leo's Brief, und nun bestätigte ihn dieser als Patriarchen von Constantinopel. Anatolius that jetzt Alles, um die Annahme jenes Briefes zu bewirken, und es gelang ihm so sehr, daß gar keine Synode mehr nöthig schien. Selbst Leo glaubte dieß; aber Marcian bestand darauf, und erwählte Nicäa zum Orte der Versammlung. Dort versammelten sich die meisten Bischöfe. Sie waren schon vier Wochen daselbst, als der kaiserliche Befehl ankam, sie sollten sich nach Chalcedon verfügen, denn nur dahin könne er persönlich kommen. Die päpstlichen Legaten wollten nämlich ohne seine Gegenwart nicht präsidiren; da aber Marcian der entstandenen Kriege wegen sich nicht so weit entfernen konnte, so berief er die Bischöfe nach Chalcedon.

In Chalcedon erschienen sechshundert, nach andern fünfhundertvierzig Bischöfe. Der päpstliche Legat Paschasinus, Bischof von Lilibäum, führte besonders das Wort. Noch waren päpstliche Legaten der Bischof Julian von Cos, der Priester Basilius u. a. Auch die monophysitischen Bischöfe, und selbst Dioscur, waren zugegen. Diese Verschiedenheit der Grundsätze äußerte sich sogar im Sitzen: man unterschied eine rechte und eine linke Seite. Dieß aber soll nirgends vorkommen, und die Synoden sollen nur einträchtig sein. In der Kirche der heiligen Euphemia waren die Bischöfe versammelt. Dem Altar gegenüber saßen die vornehmsten kaiserlichen Beamten, links die päpstlichen Legaten und die katholischen Bischöfe, rechts Dioscur und die Monophysiten. Dieß aber veränderte sich sehr bald. Schon in der ersten Session wurde die Frage gestellt, wer an der Synode Antheil nehmen dürfe. Die päpstlichen Legaten erklärten, Dioscur dürfe keinen Antheil nehmen. Die linke Seite stimmte bei, die rechte aber schrie gewaltig dagegen. Juvenalis, Bischof von Jerusalem, der auch auf der rechten Seite war, verließ jetzt diese, und ging auf die linke. Viele Bischöfe folgten ihm, und nur noch wenige Bischöfe, meistens ägyptische, blieben rechts. Hiermit war diese divisio in partes schon vernichtet, es war keine Opposition mehr vorhanden, und die andern, als zum Glauben Dioscurs gehörig, schon verurtheilt. Die dritte Sitzung beschäftigte sich mit der Person des Dioscur. Daran nahmen die kaiserlichen Legaten gar keinen Antheil. Dioscur wurde abgesetzt. In der fünften Sitzung handelte es sich darum, ob ein Symbol aufzusetzen sei, oder nicht. Anfangs stimmte man für das Letztere, da

Leo's Brief dasselbe schon ersetze. Doch ging man davon ab, besonders weil sich über einige Ausdrücke des Briefes Streit erhob. Dort hieß es nämlich, daß Christus in zwei Naturen zu erkennen sei. Dieß nun hielt man für nestorianisch; man glaubte, es müsse „aus zwei Naturen" gesagt werden.

Mehrere ausgezeichnete Bischöfe traten zusammen, um das Symbolum zu entwerfen, in welches der Ausdruck „aus zwei Naturen" aufgenommen würde. Dem widersprachen aber die päpstlichen Legaten, sowie die meisten orientalischen Bischöfe, und es ging endlich nach langem Streite die Annahme des Ausdrucks: „in zwei Naturen" durch. Denn „aus zwei Naturen" bedeutet nur, daß in Christo nur zwei Naturen sich vereinigten, läßt aber unentschieden, ob nicht eine Natur in der andern verschwand; das „in zwei Naturen" aber zeigt die Fortdauer beider Naturen an, und deßwegen verwarf Dioscur auf der Räubersynode diese Formel. Die Bischöfe erkannten die Formel „in zwei Naturen" an, und die päpstlichen Legaten gaben dem Symbolum jetzt die Form, in welcher wir es noch haben. (Die Formel „in zwei Naturen" findet sich auch jetzt noch in der lateinischen Uebersetzung des Chalcedonense; in das Griechische aber hat sich das „aus zwei Naturen" eingeschlichen.) — Die Kirchenlehre wurde also in den Worten ausgesprochen: Wir glauben an einen Herrn Jesus Christus, welcher vollkommen nach der göttlichen und menschlichen Natur ist, wahrer Gott und wahrer Mensch, eine vernünftige Seele und einen Körper, gleiches Wesen mit dem Vater, und gleiches Wesen mit uns nach der Menschheit hat: der als ein und derselbe aus zwei Naturen besteht, der ebenso unvermischt und unverwandelt, als ungetrennt zu erkennen ist, von dem durch die Vereinigung der Unterschied nicht gehoben wird, und der zu Einer Person und zu Einer Substanz sich vereinigt, und nicht in zwei Personen zu theilen ist.

Die Aufgabe war gelöst; da aber Marcian persönlich erschienen war, so wurde noch eine sechste Sitzung gehalten. Der Kaiser hielt eine Anrede, worin er Gott für die Herstellung des Friedens dankte, und die Bischöfe fragte, ob sie vollkommene Freiheit gehabt hätten. Dieß wurde einstimmig bejaht. Denn diese Synode sollte ja den Gegensatz zu der Räubersynode bilden. Noch zehn Sitzungen wurden,

aber schnell nach einander, gehalten, in denen jedoch nichts Wichtiges mehr verhandelt wurde, so daß Einige diese Sitzungen nicht mehr zur Synode von Chalcedon rechnen. — Es wurde darin auch dem Patriarchen von Constantinopel der Vorrang vor den andern orientalischen Patriarchen gegeben.

Es fragt sich nun, nachdem die dogmatischen Beschlüsse gefaßt waren, welche Aufnahme sie fanden. Im Occident nahm man sie überall auf; im Orient, wo die Verhältnisse auseinander getreten waren, wo die Erbitterung groß war, wurden sie oft nicht angenommen; man glaubte die Nestorianer und Monophysiten wieder mit der Kirche versöhnen zu können; allein weil die Synode von Chalcedon die wahre Mitte einhielt, so genügte sie weder den starren Nestorianern, noch den starren Monophysiten. Jene hielten sie für monophysitisch, und diese für nestorianisch. Das Wahre von Beiden lag in der katholischen Lehre; deßwegen wurde sie scheel angesehen. In Palästina, in Alexandrien und Antiochien kam es zu bedenklichen Auftritten, und zu gewaltigen Stürmen. In Palästina war es der Mönch Theodosius, der überall die Nachricht verbreitete, daß zu Chalcedon der Nestorianismus gesiegt habe. Die Kaiserin Eudocia trug dazu bei. Der Patriarch Juvenal durfte nicht nach Jerusalem zurückkehren, die Bewohner empörten sich. Gegen zwei Jahre lang lagen dort kaiserliche Truppen. — In Aegypten stellte sich Timotheus Aeluros (die Katze) an die Spitze der Unzufriedenen, und in Syrien Petrus Fullo (der Gerber).

Im Jahre 482 versuchte der Kaiser Zeno eine neue Ausgleichung; er gab ein „Henotikon" heraus, worin er ziemlich unbestimmt über die Materie des Streites sich verbreitet; allein Niemand war damit zufrieden. In Aegypten sonderten sich die Monophysiten ab, und setzten sich einen eigenen Patriarchen. Unter Kaiser Justin I. trat entschiedene Trennung ein, die bis auf den heutigen Tag dauert.

§. 11. Origenistische Streitigkeiten.[1])

Während der dogmatischen Streitigkeiten gingen Gezänke mit Origenes und seiner Theologie nebenher; diese Streitigkeiten sind so

[1]) Diese und der Dreikapitelstreit fehlen in Möhler's Vorlesungen in München, finden sich aber in den Tübinger Vorträgen.

groß, daß sie in alle andern eingreifen. Aus mehr als einer Ursache war Origenes sehr angefeindet; nur die Gestaltung der arianischen Händel hob den Streit gegen ihn auf. Kaum war die Kirche wieder sicher, als die Streitigkeiten wieder hervorgesucht wurden. Origenes wurde der Gegenstand des Hasses wegen seiner idealistischen Richtung.

1) Seine Lehre von der Auferstehung des Fleisches, worin er mit der Kirche nicht übereinstimmte,[1]) wurde auch noch dahin mißverstanden, daß er alle Auferstehung des Fleisches läugne. Gott sollte man so geistig als möglich auffassen, er sprach ihm einen Körper ab, und daraus entstanden die athropomorphistischen Streitigkeiten; manche nahmen es wirklich, wenn es in der Bibel hieß: Gott habe Augen zc. Die Origenisten setzten sich dieser Auffassung entgegen, und bekehrten auch manche, die ihr huldigten. Manchmal geschah es, daß solche Leute allen Glauben an Gott verloren. Serapion, ein Mönch in Aegypten, stritt mit einem Origenisten; am Ende schrie er: es ist mir aller Glaube an Gott genommen. Im Ganzen war eben der wissenschaftliche Unterricht bei den Mönchen zu wenig betrieben.

2) Man betrachtete den Origenes als Vater der Arianer; freilich hat er sich nicht immer so bestimmt ausgedrückt, und auch nicht ausdrücken müssen, als man es später that. Dieß berücksichtigte man nicht; man faßte nur steife Formeln in das Auge, und wer diese nicht festhielt, den hielt man für einen Ketzer.

3) Leitete man auch den Pelagianismus von seinem System ab, namentlich that dieß Hieronymus. So wurde er als Quelle aller kirchlichen Irrthümer angesehen. In Folge davon entstanden um sich greifende Streitigkeiten, namentlich Hieronymus und Rufinus, Priester zu Aquileja, spalteten sich.[2]) Lange Zeit verehrte Hieronymus den

[1]) C. Ramers: Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier 1851. — Doucin: Histoire des mouvements arrivés dans l'église au sujet d'Origène. Par. 1700. — C. H. E. Lommatzsch: De origine et progressu haeresis Origenianae. Lips. 1846.

[2]) Des Rufinus praefat. zu seiner Uebersetzung: περὶ ἀρχῶν, worin er sich auf die (frühere) Verehrung desselben gegen Origenes berief, Apologia in s. Hieronymum libri II. gegen Hieronymus (sonst invectivar. adv. Hier. l. II. genannt). Apologia ad Anastasium roman. urbis episcop. — Von Hieronymus; — epist. Hieron. (38) ad Pammachium de erroribus Origenis, 63 ad Theophilum, ep. 84 ad Pammach. et Oceanum, 85 ad Paulin. ep. 92—95,

Origènes sehr. Nun aber fiel es seinem Freund Rufin ein, den größten Theil der Schriften des Origenes in das Lateinische zu übersetzen, und um seine Arbeit zu empfehlen, nahm er Stellen aus Hieronymus auf. Dieser wurde aufgebracht, und glaubte, Rufinus wolle ihn in der öffentlichen Meinung heruntersetzen, als huldige er allem Unglauben; er schrieb daher gegen Rufin und Origenes. — Die Mönche in Aegypten griffen sich bewaffnet an. Theophilus von Alexandrien, früher selbst Origenist, stellte sich an die Spitze (401), und verfolgte die Origenisten unter den Mönchen, namentlich die vier großen (langen) Brüder waren ihm zuwider. Diese mit vierzig andern verließen Aegypten, und gingen nach Constantinopel zu dem Kaiser. Ganz dürftig kamen sie an, und fanden gastliche Aufnahme bei dem Patriarchen Chrysostomus. Theophilus schwur dem Chrysostomus Haß, und gewann sich in Constantinopel eine Partei. Chrysostomus war ein strenger Prediger, und hatte dadurch den Hof gegen sich aufgebracht, namentlich die Kaiserin. Verschiedene Anklagen wurden gegen ihn vorgebracht, und er wurde wirklich auf der Synode ad quercum zu Chalcedon 403 abgesetzt; er wurde (zum zweitenmal 404) verbannt und starb am 14. Sept. 407.

Auch der heilige Epiphanius von Salamis hatte sich von Theophilus brauchen lassen, kam selbst nach Constantinopel, war aber zu unbeholfen, um etwas nach Wunsch zu erreichen. Er floh aus Constantinopel, und starb unterwegs in tiefer Reue, 403[1]). Von

— lib. ctr. Joannem Hierosolymit. — Apologia adv. libros Rufini l. 1—3 defens. l. III. — Das Ausführlichste über diesen Streit von Ad. Buse, Hieronymus und Rufinus — in der Bonner Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst, III. Jahrg. Bd. 4 (1846). — O. Zöckler: Das Leben und Wirken des heil. Hieronymus, 1865. (Socrat. 6, 3—18. — Sozom. 8, 7—20.)

[1]) B. Eberhard: Die Betheiligung des Epiphanius an dem Streite über Origenes. Trier 1859. — Epiphanius hatte schon 394 zu Jerusalem gegen den Bischof Johannes und Origenes gepredigt. — Alois Vincenzi behandelt in seinem III. Bde. der neuen Apologie des Origenes, Rom. 1865, die Historia critica quaestionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum, Origenis adversarios, et inter Joannem Chrysostomum, Theotimum, Rufinum et monachos Nitrienses, Origenis patronos, cf. das Referat Hergenröther's über diesen Band in dem Bonner Th. Literaturblatt 1866, nr. 15. — Mit sehr starken Gründen bestreitet Vincenzi die Annahme, daß Origenes zu seinen Lebzeiten von einer römi-

nun an war in Aegypten Ruhe. In Palästina lieferten die Mönche eine Schlacht, und belagerten sich in ihren Klöstern. Alle kaiserlichen

---

schen Synode verworfen worden sei, für welche in der That die einzige Auctorität eine verdächtige Stelle des Hieronymus ist (Fragm. epist. ad Paulam), welche Vincenzi für interpolirt erklärt. Socrates (6, 13) nennt unter den Gegnern des Origenes nur den Methodius, der später retractirt haben soll, den Eustathius von Antiochien, den Apollinaris und den Theophilus. Zu seinen Vertheidigern werden gerechnet (neben seinen Schülern, neben Pamphilus, Eusebius Pamphili, Didymus) Victorin von Pettau, Athanasius, Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Eusebius von Vercelli, Basilius, Gregor von Nazianz und Nyssa, Chrysostomus, Socrates, Sozomenus, Theodoret, in früherer Zeit auch Hieronymus und Theophilus, Augustinus, die Päpste Damasus und Siricius.

Bis auf den Ausbruch des ersten Origenistenstreites stand nach Hieronymus der Name des Origenes in der Welt in voller Blüthe; advers. Rufin. 1, 22 (Socrat. 6, 12. — Hieron. ep. 84 ad Pammach.). Ohne Zweifel hat Keiner der nunmehrigen Gegner des Origenes alle Schriften desselben gelesen, auch Hieronymus und Epiphanius nicht. Daß die Schriften des Origenes schon zu dessen Lebzeiten vielfach corrumpirt wurden, darüber klagt er selbst. — Papst Siricius ward in späterer Zeit als Origenist und Gegner des Hieronymus scheel angesehen. Er ist neben Papst Liberius der erste Papst, welcher nicht als Heiliger verehrt ward, Papst Benedikt XIV. (in seiner Vorrede zu der neuesten Ausgabe des Martyrologium romanum) sieht den Grund davon eben in den Verdächtigungen des Hieronymus gegen ihn, und meint, dieses gespannte Verhältniß könne kein Grund sein, ihn nicht als Heiligen anzuerkennen [1]) (Hieron. ad Principiam, ep. 127, n. 9), wo er, „von der Einfalt des (römischen) Bischofs" redet (ac simplicitati illuderet Episcopi, qui de suo ingenio caeteros aestimabat). Der Nachfolger des Siricius, von Johannes von Jerusalem über Rufinus befragt, Papst Anastasius (398—401), gab kein eigentlich verdammendes Urtheil über Origenes, über den er keine nähere Kunde zu haben erklärte; im schlimmsten Falle verwarf er den lateinischen Text des Buches de principiis. — Anastasius verweist auf seinen Brief an Bischof Venerius in Mailand. — Der Brief des Papstes an dessen Vorgänger Simplician, worin die Verwerfung des Origenes ausgesprochen wird, wird von Vincenzi verworfen (nicht aber von Jaffé reg. Pontif.): 1) weil er dem Briefe an Johannes widerspreche; 2) in sich selbst Widersprüche enthalte; 3) Hieronymus nur den Brief des Papstes an Venerius kenne, und 4) über diesen den Origenes verdammenden gewiß nicht geschwiegen hätte. Simplician sei im Juni 400 gestorben (nach Cappelletti, le chiese d'Italia, t. 11, p. 108 starb er am 15. August). Wie konnte nun der Papst im folgenden Jahre schreiben, daß er über Origenes nicht unter-

---

[1]) Vgl. die „Dissertatio de sanctitate Siricii papae" von Card. H. Noris.

und bischöflichen Einmischungen frommten nichts. Der Meinungskrieg dauerte bis auf Kaiser Justinian, wo neue Klagen gegen die Origenisten sich erhoben.

Am Hofe war ein berühmter Monophysit Theodor (Ascidas); 536 war er von Justinian zum Erzbischof von Cäsarea in Kappadocien ernannt worden, allein er durfte nicht abreisen, weil er dem Hofe unentbehrlich war, namentlich der Kaiserin Theodora. Diese beförderte außerdem sogar den Monophysitismus. Er war auch Origenist. Dem Patriarchen Mennas von Constantinopel und dem päpstlichen Legaten Pelagius war er verhaßt. Den Kaiser Justinian bei seiner schwachen Seite anzugreifen, ihm zu rathen, dogmatische Aufsätze zu schreiben, die Irrthümer des Origenes zu sammeln, zu verdammen, und den Aufsatz (des Kaisers von den Bischöfen) unterschreiben zu lassen, beschlossen sie. Theodor sollte dann zuverlässig entfernt werden, weil er nicht würde unterzeichnen wollen; dann sei auch dem Monophysitismus das Haupt genommen. Justinus schrieb wirklich einen Aufsatz gegen Origenes, schickte ihn im Reiche umher, und man mußte ihn, wenn man nicht gestraft werden wollte, unterzeichnen — allein auch Theodor unterschrieb. Er dachte Rache zu nehmen, setzte einen Plan auf, durch welchen die Katholiken und Monophysiten zu versöhnen wären, und stürzte die Kirche in großes Unglück.

§. 12. Der Dreikapitelstreit. [1]

(Die monophysitischen Sekten; die Sekten außerhalb des römischen Reiches.)

Kaiser Justinian arbeitete, nachdem er den Origenes verurtheilt hatte, an langen Abhandlungen, um die Monophysiten mit den Ka-

---

richtet sei? — Daß Origenes in Rom verdammt worden, davon wissen die Schriftsteller der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts (auch Vincenz von Lerins) nichts. Nach Vincentius dagegen, der den Origenes mit Tertullian zusammenstellt, kaum mit Recht, da sich Origenes nicht von der Kirche getrennt hat, sagte Leo I. (ep. 35, 3 ad Julian.), daß Origenes mit Recht wegen seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen verdammt worden, von wem? sagt er nicht. Petrus Chrysologus stellt ihn zusammen mit Nestorius (epist. 25, 1 init. epist. Leon. I.).

[1]) Henr. Norisii: Dissertatio historica de Synodo quinta, Patav. 1673 (opera Norisii ed. Ballerini. Veron. 1729, t. I. p. 550—820), gegen die Schrift

tholiken zu vereinigen, weil er Einheit für nothwendig hielt. Theodor von Cäsarea kam aber zu ihm, und stellte ihm vor, wie unnöthig dieß sei. Justinian vernahm Folgendes: Auf der Synode von Chalcedon sei Theodor von Mopsveste nicht nur nicht verurtheilt, sondern Ibas, Bischof von Edessa, sei wieder eingesetzt worden, obgleich er sich in einem Briefe als Nestorianer ausgegeben, so auch Theodoret von Cyrus, obgleich er gegen die Anathematismen (des Cyrill) geschrieben habe. Diese drei Punkte verhindern die Monophysiten, sich mit den Katholiken zu vereinigen. Nicht so fast gegen die dogmatischen Beschlüsse von Chalcedon, als gegen die Anerkennung dieser drei Personen protestiren sie. Verwerfe man diese, so werde die Synode von ihnen angenommen werden.

Theodor von Mopsveste war immer ein Gegner des Origenes gewesen, besonders gegen dessen allegorisch-mystische Aussprüche; würde dieser verurtheilt, so glaubte Theodor von Cäsarea vollständige Rache zu erhalten. Da man nun auch die Todten anathematisirte, so wollte er den Theodor von Mopsveste hinzufügen. In dieser Weise geschah es, daß man von allen Regeln abging, wenn man in den Plan einwilligte; denn Theodor von Mopsveste war im Frieden der Kirche gestorben. Theodor der Monophysit hätte zur Erkenntniß dieses seines Vergehens gelangen sollen, und der Kaiser war selbst so thöricht, daß er eine neue Abhandlung ausarbeitete und festsetzte, daß Theodor

---

des Pet. Halloix S. J.: Origenes defensus, sive Origenis — vita, virtutes, documenta etc. disquisitio — ad Innocentium X. Lovanii 1648. fol. — Gegen Noris, den Gegner des Origenes und Vertheidiger der fünften allgemeinen Synode, schrieb Johannes Garnier S. J. seine Dissertatio de V. synodo. Par. 1675; auch bei Gallandi bibl. 12, p. 163—190 als Anhang zu Liberati breviarium; umgearbeitet in dem Auctarium op. Theodoreti, 1684, abgedruckt in der Ausgabe von Schulze-Noesselt, t. V. p. 512--607. — Den Noris vertheidigten seine Landsleute, die Brüder Ballerini, in ihrer Defensio dissertationis Norisianae de Synodo V. adv. dissertationem Patris Garnerii, in opera Noris. t. IV. p. 985—1050; dazu zwei weitere Dissertationen. — Walch: Ketzerhistorie. 8. S. 4—468. — Hefele: Conc.-Gesch. (der Dreikapitelstreit und die fünfte allgemeine Synode), Bd. II. 1856. S. 775—899. — Harduin, Conc. t. II—III. — Mansi, t. VIII—IX. (Die Schriften der Afrikaner v. Bd. II. 1, §. 2.) — J. Punkes: Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit. Münch. 1864. S. 146.

von Mopsveste in seiner Person und in seinen Schriften anathematisirt werden sollte, so auch die Schriften der zwei andern. Diese drei Dinge nannte man die τρία κεφαλαῖα, obgleich es eigentlich die drei Hauptpunkte sind. Der kaiserliche Aufsatz wurde überall umhergeschickt, allein man glaubte, es werde der Synode von Chalcedon zu nahe getreten. Viele Bischöfe aber unterzeichneten aus Furcht, andre wurden bestochen, andre ergriffen die Flucht; selbst der Patriarch von Constantinopel unterschrieb nur, wenn auch der Papst zufrieden sei.

Der Papst Vigilius weigerte sich; Bischöfe in Illyrien anathematisirten den Bischof von Justinianea, weil er sich für die drei Kapitel ausgesprochen; in Afrika [1]) war man ebenfalls dagegen. Vigilius, ein schwacher, haltungsloser Mann, [2]) wurde nach Constantinopel berufen, wußte nicht, was er thun sollte, und als man dieß bemerkte, und er in Justinian's Plan eingegangen war, setzten sich zwei seiner Diakonen und die Afrikaner ihm entgegen, und sprachen das Anathema über ihn aus. Im Jahre 553 versammelte sich zu Constantinopel

die fünfte allgemeine Synode.

Der Papst mußte, grausam behandelt, nachgeben, und den Plan Justinian's bestätigen; Theodor von Mopsveste in Person, und die Schriften der zwei andern wurden anathematisirt. Der Monophysit Theodor erklärte nachher selbst, er sei deßhalb nicht mehr werth, als daß man ihn nur verbrenne. Ja ein neues (das Istrische) Schisma entstand; denn die Priester in Oberitalien hatten sich dem Bischof von Aquileja unterworfen, und die Katholiken wurden lächerlich in den Augen der Monophysiten; an eine Vereinigung beider Parteien war ohnehin gar nicht zu denken, vielmehr behaupteten sich fortwährend folgende Kirchen der Monophysiten.

Die Armenische Kirche der Monophysiten. Der Perser-König fiel in das römische Reich ein, und beförderte die Absonderung der in Armenien sich befindlichen Monophysiten; bald bildeten sie die eigentlich herrschende Kirche, die noch bis auf unsre Zeit besteht.

---

[1]) Ueber die Betheiligung der Afrikaner s. Bd. II. Kap. 1. §. 2.

[2]) Noch viel schärfer lautet das Urtheil des Friedrich Kerz in der Fortsetzung der Kirchengeschichte von Stolberg (Bd. 19, 2).

Nachdem eine Versammlung von griechischen und syrischen Bischöfen zu Edessa, 482, die Synode von Chalcedon verworfen hatte, verdammte i. J. 491 der Patriarch Pabgenus in einer Versammlung armenischer, albanischer und iberischer Bischöfe die Nestorianer und Monophysiten, und dazu noch die Synode von Chalcedon.[1] Im Jahre 527 wurde unter dem Patriarchen Nerses II. das Concil von Chalcedon auf das Neue verworfen — auf der Synode von Twin (Dovin). — Der Patriarch Moses II. verordnete auf der Synode von Dovin (Twin, Tevin), damals der Hauptstadt Armeniens, daß mit dem 11. Juli 552 die neue Zeitrechnung der Armenier beginnen sollte. — Auf der fünften allgemeinen Synode versuchte man die Armenier zu versöhnen.

Im Jahre 571 kam der Patriarch Moses II. nach Constantinopel, fliehend vor den Persern. Die Magier hatten den Perserkönig Chosroës (Nushirwan) zu einem Versuch, die Christen in seinem Reiche auszurotten, vermocht. Chosroës ließ drei Bischöfe „nebst der Mehrzahl des Clerus eines zahlreichen Volkes" grausam hinrichten. Er ließ viele Kirchen und Klöster zerstören. Auch in Persisch-Armenien wollte er Feuertempel erbauen, zunächst in Dovin. Die Armenier protestirten vergebens.[2] Es kam zwischen den Armeniern und Persern zum Kriege (571); mit den Armeniern vereinigten sich die Iberier, Alanen, Abasger und Colcher (Lazier). Die Armenier suchten Hilfe bei den Römern und verließen ihre Hauptstadt Tovin. Der Krieg zwischen den Persern und den Armeniern sammt ihren Verbündeten, sodann der Krieg zwischen den Römern und Persern dauerte bis 576. Moses II. starb zu Constantinopel im Jahre 573.[3] Zuletzt erlagen die Römer, und ganz Armenien ergab sich den Persern (587). — Die Perser waren keineswegs Feinde der Nestorianer und Monophysiten, sondern der Orthodoxen. Da Nestorianer und

---

[1]) Giovanni de Serpos, Compendio storico de memorie chronolog. concernenti la religione della nazione armena etc. Venez. 1786. T. I—III. — Tschamtschean: Geschichte Armeniens (ein Auszug: Avdall: History of Armenia by father Mich. Chamich, Calcutta 1827). — Histoire dogmes, tradit. et literat. de l'église Armen. oriental. Par. 1859. — Recherches sur la chronologie arméniene, technique et historique, ouvrage formant le prolégomène de la collection intitulée „Bibliothèque historique arméniene," par Ed. Dulaurier. Par. 1859 in 4°. — Gius. Cappelletti, l'Armenia, 3 t. Firenz. 1841. — Nach dem Werke: Histoire d'Arménie, par le patriarche Jean VI., dit Jean Catholicos, traduite de l'arménien par M. J. Saint-Martin (avec une notice sur l'auteur p. Fél. Lajard). Par. 1841 — wurde im Jahre 482 die Synode von Chalcedon nur mit Stillschweigen übergangen, was eine Verwerfung involvirte.

[2]) Das Nähere ist bekannt geworden aus der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt von J. M. Schönfelder. Münch. 1862. Buch II. cap. 18—24, VI, 11. — J. P. N. Land: Johannes, Bischof von Ephesus. Leyden 1856. S. 144—146. — cf. Theoph. Byzant. apud Phot. biblioth. cod. 64. — Dexippus, ed. Niebuhr p. 485.

[3]) Also Johannes von Ephesus. — Nach armenischem Berichte dagegen (St. Martin Mémoir. sur l'Arménie I. 438) nahm Moses II. zu seinem Coadjutor im Jahre 577—581 den Berthanès, und starb in demselben Jahre. — cf. Evagr. V, 14. Johannes, VI, 23. — Menandros, ed. Bonn. p. 319, 407.

Monophysiten die Letzteren bekämpften, so erklärt es sich, warum sie von den Persern nicht bloß geduldet, sondern geschützt wurden. Der Patriarch Abraham verdammte auf's Neue auf einem Concil zu Towin die Synode von Chalcedon (594). Da das westliche Armenien römisch geblieben war, so setzte Kaiser Mauritius für dasselbe einen eigenen Patriarchen, Johannes, im J. 600, ein. — In Folge der glücklichen Kriege des Kaisers Heraclius gegen die Perser wurde das erste National-Concil der Armenier zu Garin gehalten (629), und der Patriarch Esra nahm die Union mit den Römern an. — Bald erfolgte der Umschwung. Im Jahre 687 wurde Persien von den Arabern unterworfen, und damit auch Armenien. Die Muhamedaner befolgten dieselbe Politik, wie die Perser, sie beschützten die Sekten, und verfolgten die Katholiken. Unter Nerses V. Schinoch wurde die Synode von Chalcedon anathematisirt, auf das Neue im Jahre 648 unter demselben Patriarchen. Die Synode von Manazgert (651), unter dem Patriarchen Johannes, sprach das Anathema über die Synode von Chalcedon und den Brief Leo's I. an Flavian, über den Patriarchen Esra (Jezer) und die Synode von Garin. — Damit war die Trennung vollbracht. Erst 1179 begannen neue Vereinigungsversuche mit der Kirche des Abendlandes.

In Aegypten. Diese Kirche heißt gewöhnlich die koptische;[1]) von 536 an geschah es, daß (der Patriarch) Theodosius von Alexandrien abgesetzt wurde, und die Monophysiten wählten sich einen eignen Patriarchen, den die Abyssinier auch anerkannten.

Die Aethiopier selbst leiten den Ursprung ihres Christenthums von der Königin Candaze (Ap. G. 8, 27) d. i. von jenem Eunuchen der Königin Candaze von Aethiopien, welchen Philippus der Diakon taufte. Allein bis zum vierten Jahrhundert finden wir keine sichern Spuren von dem Bestand des Christenthums in Aethiopien. Wenn jener Kammerherr Christ wurde, so hat er doch keine weitere Verbreitung des Christenthums bewirkt. — Es geschah, daß ein griechischer Philosoph (Meropius) von Tyrus, welcher, um geographische und ethnographische Verhältnisse auszumitteln, nach Aethiopien gereist war, bei seiner Landung in einem Hafen des rothen Meeres — mit seiner ganzen Begleitung ermordet wurde, um 316. Nur zwei

---

[1]) Die ausführlichste, zugleich sehr ungünstige Schilderung der Kopten, deren Zahl auf c. 180,000 angegeben wird, aber in allmähliger Abnahme begriffen ist, findet sich bei Ed. W. Lane: „Sitten und Gebräuche der heutigen Aegyptier." Aus dem Engl. von J. Th. Zenker. 3 Bde. Leipz. 1852 (Manners and Customs of the modern Egyptians, 1833); günstiger ist die Schilderung bei A. P. Stanley (History of the Eastern church. p. 95).

Jünglinge, der ältere Frumentius, der jüngere Aedesius, wurden wegen ihrer Wohlgestalt geschont, und dem Könige als Sklaven zugeführt. Aedesius und Frumentius zeichneten sich aus besonders durch ihre Liebe zum Christenthum. Sie erzählten die christliche Geschichte, stellten ihren Glauben dar, und bald hatten sie viele Anhänger. Frumentius wurde sogar erster Staatsbeamter, der König selbst bekehrte sich.[1]) Jetzt hatte das Christenthum festen Fuß gefaßt. Frumentius ließ sich von Athanasius in Alexandrien zum Bischofe weihen.

Axuma, die Hauptstadt des Landes, wurde Bischofssitz, dessen Inhaber unter dem Patriarchen von Alexandrien stand. Bald wurde der Bischof Metropolit, er erhielt und behielt bis heute den Titel Abbuna, mit sieben Suffraganen. Kaiser Constantius machte Versuche, die abyssinische Kirche in den Arianismus zu verwickeln; er verlangte, daß Frumentius zu dem Arianer Georgius in Alexandrien komme, und die Reordination von demselben erlange. Da aber seine Gewalt sich nicht so weit erstreckte, blieben die Abyssinier orthodox.[2])

Das nördliche Aethiopien oder Nubien war heidnisch bis in das sechste Jahrhundert; man wußte nur im Allgemeinen, daß der monophysitische Priester Julian dort das Christenthum im sechsten Jahrhundert verbreitet habe. Den näheren Bericht darüber erhalten wir aus der vor Kurzem entdeckten Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus.[3]) — Das Land zwischen Aegypten und Nubien war von den räuberischen Blemmyern besetzt,[4]) neben welchen seit Diocletian die Nobaten sich niederließen. Es war bekannt, daß die nubische Kirche vor Justinian nicht bestand, aber bis zum dreizehnten Jahrhundert in Blüthe stand. Man wußte von ehedem blühenden Städten und Gegenden, Kirchen und Klöstern; man sah vielfältige Ruinen geistlicher Gebäude. Wie aber, wann und von wem sie gestiftet worden, war bisher unbekannt.[5]) Denn die Bekehrung des von Nubien südlicher gelegenen Abyssiniens, war auf dem gewöhnlichen Handelswege durch das rothe Meer, nicht über Nubien, erfolgt. — Julianus, Mitglied

---

[1]) Rufin. 1, 9. — Socrat. 1, 19. — Sozom. 2, 24.

[2]) Constantii epist. ad Aizanam et Sazanam — ap. Athanas apol. ad Constantium nr. 31. (Baronius, ann. 356. nr. 23.)

[3]) J. P. Land: Johannes, Bischof von Ephesus. Leyden 1856. Anhang. Ueber die Ursprünge der Nubischen Kirche nach den gleichzeitigen Berichten des Johannes von Ephesus. S. 172—193. — J. M. Schönfelder: Joh. v. Ephesus, 4, 6—8. 49—58.

[4]) Quatremère: Mémoire sur les Blemyes in Mémoires géographiques et histor. sur l'Egypte et sur quelques contrées voisines. Par. 1811. t. II. p. 127—161. — Ritter: Erdkunde, I. S. 663 der 2. Ausg. — Olympiodor. in Phot. bibl. cod. 80.

[5]) C. R. Lepsius: Briefe aus Aegypten, Aethiopien, und der Halbinsel des Sinai, geschrieben in den Jahren 1842—45. Berl. 1852. — Ders.: Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Berl. 1849—1859.

der alexandrinischen Monophysiten; hatte den Wunsch, das Christenthum in Nubien zu verbreiten. Er trug sein Anliegen der Kaiserin Theodora, der bekannten Beschützerin der Monophysiten vor, und diese betrog den Kaiser Justinian.[1] Justinian sandte Geschenke an den König der Nobaden (Nobadus). Julianus langte mit großem Gefolge bei dem Könige der Nobaden an (550). Julian begann den Unterricht, und gewann den König für die Häresie der Monophysiten. Als später auch eine Gesandtschaft des Kaisers anlangte, so antworteten die Nobaden (Nubier): Des Kaisers Ehre nehmen sie an, erwiederten sie, nicht aber seinen Glauben, sondern, „wenn sie sich entschlössen, Christen zu werden, so wollten sie dem Papste Theodosius (dem vertriebenen Patriarchen der Monophysiten in Alexandrien) folgen, und nicht den bösen Glauben des Kaisers annehmen."

Julianus blieb zwei Jahre daselbst.[2] Nachdem er den König und die Großen unterrichtet und getauft, und dieselben dem Bischof Theodor von Philä (oder Syëne), dem nächsten ägyptischen Bisthum, übergeben hatte, kehrte er zurück, und wurde in der Nähe von Constantinopel sehr ehrenvoll von der Kaiserin Theodora empfangen. Nach seinem Tode und dem Tode des Patriarchen Theodosius, † 568, sollte der von Letzterm an seinem Todestage ernannte Bischof für Nubien, Longinus, dahin abgehen; der Kaiser Justin II. ließ ihn aber zurückhalten, und er konnte erst mehr als drei Jahre nach dem Tode des Theodosius entfliehen. Von den Nubiern mit großer Freude empfangen, erneuerte er den Unterricht, ordnete die Hierarchie, baute Kirchen. Dieser Longinus muß als der eigentliche Gründer der Kirche Nubiens betrachtet werden. Im Jahre 576—577 wurde er von seinen Glaubensgenossen in Alexandrien abberufen.

Südlich von den Nobadern und von den Blemmyern, im Nordwesten aber des eigentlichen Habesch (oder Abyssinien) wohnte das Volk der Alobajes (Alodäer), im Gebiete des alten Meroë oder in der Halbinsel zwischen dem schwarzen Fluß und dem blauen Nil; sie hatten bei dem König der Nobaden anfragen lassen, ob sie nicht auch den christlichen Bischof in ihr Land erhalten könnten. Sie hatten wahrscheinlich durch Kaufleute von Habesch aus Kunde von dem Christenthum erhalten. Auf die Nachricht von diesem Verlangen sandten die alexandrinischen Monophysiten zwei Bischöfe in das Land der Alodäer, welche aber das Land wieder verlassen mußten. Aber im Jahre 580 kehrte Longinus nach Nubien zurück, und reiste in Begleitung mehrerer vornehmer Nubier mit Führern und Kameelen durch die Wüste. Bald darauf schrieb der König der Alodäer an den der Nobaden[3]: „(Unser) geistlicher Vater hat mir den Pfad der Wahrheit und das

---

[1]) Eutych. Alexandrin. Ox. 1658. — Renaudot: Historia patriarchatus Alexandrini Jacobitar. P. 1713. — Assemani: Biblioth. orient. t. II. p. 70. — Barhebraeus: ap. Assemani, II, 331.

[2]) Die Hitze war so groß, daß er täglich von 9 Uhr Morgens bis 4 Uhr Abends — mit dem ganzen Volke — in Höhlen voll Wasser sitzen mußte, nur mit einem leinenen Gurt bekleidet; außerhalb des Wassers fand er nichts als Plage.

[3]) Johannes, K.-G. 4, 52; S. 288—289 in: The third part of the ecclesiastical History of John Biscop of Ephesus. Now first edited by William

wahre Licht Christi unsers Gottes gezeigt, und mich getauft und meine Großen, und mein ganzes Geschlecht, und in Allem wird das Werk Christi gefördert. Weil es aber Noth thut, so mache Kirchengeräthe für uns bereit; denn ich vertraue, daß du es mir mit Vorsicht übersenden wirst." — Auch Longinus schrieb an die Seinigen in Alexandrien: „Das Werk Gottes wächst mit jedem Tage; denn sogar Einige aus den Aximiten (Axuma, Hauptstadt von Habesch), welche in die Krankheit der Phantasie des Julianus (von Halikarnassus) gefallen waren und sagten, daß Christus mit einem weder des Leidens noch des Todes fähigen Körper gelitten habe, haben wir den wahren Glauben gelehrt. Die Väter mögen dafür sorgen, daß man hieher Bischöfe absende, so viele sie nur finden können, zu arbeiten und zu dienen bei diesem göttlichen Werke. — Und herrlich wird es fortgeführt; tausend Tausende sind ihrer, welche hier zum Heil, zur Verehrung unsers Aller Heilandes Christi eilen." Aehnliches berichtet der König der Nubier an den (monophysitischen) Patriarchen Theodor von Alexandria, damit auch er es bekannt mache: „Es würde sich für eure Frömmigkeit nicht schicken, wenn ihr alle diese Gegenstände in Vergessenheit ließet und vernachlässigtet, sondern vor Allem schickt es sich für eure Ehrwürdigkeit, daß ihr meinem heiligen Vater (Longinus) beistehet mit euern heiligen Gebeten."

Man möchte noch so gern von dem Lebensende des Longinus hören, aber die weiteren Schicksale dieser nubischen Kirche sind wieder in Dunkel eingehüllt. Es besteht für uns kein historisches Mittelglied zwischen dem Anfange und dem Höhepunkte der Blüthe der Kirche von Nubien, welche Ibn-Selim von Syëne beschreibt. Wenigstens wissen wir, wie das Christenthum in Nubien eingeführt wurde. [1])

In Aegypten standen Monophysiten und Katholiken sich gegenüber; Omar, der zweite Nachfolger Mohameds, eroberte Aegypten — 641 — mit Hilfe, d. h. durch den Verrath der Monophysiten; von jetzt an wurden nur noch die Letzteren in Aegypten geduldet, eben die Kopten, deren Zahl fortwährend seit zwölf Jahrhunderten abnimmt; die Nubier waren vom Anfang an Monophysiten, und blieben es, bis im dreizehnten Jahrhundert unter den Fortschritten der Muhamedaner das Christenthum allmälig in Nubien verschwand und heute nur noch die Ruinen der Kirchen an dasselbe erinnern. Dagegen erhielt sich in Abyssinen bis heute ein kümmer-

---

Cureton. Oxford 1853 (nur syrisch); deutsch bei Land, S. 188—190; Schönfelder, S. 184—188.

[1]) Eutychii: Alex. annales, ed. Selden. Oxf. 1658 (Migne, P. gr. t. 111). — J. Ludolf: Historia Aethiopica. Frankf. 1681; Commentarius ad historiam Aethiopicam. Frankf. 1691. — Damianus a Goës, Relatio de legatione Matthaei Abessinorum ad regem Lusitaniae etc. Par. 1541. — M. Veyssier la Croze: Histoire du christianisme d'Éthiopie et d'Arménie. Haag 1739. — (Taki-Eddini-Makrizi, († c. 1441.) Historia Coptorum christianorum in Aegypt., arab. et lat. edidit H. J. Wetzer. Sulzb. 1828. — Al. Pichler: Oriental. Kirchen, II. S. 498—533. — E. Renaudot (s. ob.). — Lequien: Oriens christ., insuper et Africa. Par. 1740. t. 2 et 3. — Nealy: A history of the holy eastern church. The Patriarchate of Alexandria. t. 2. Lond. 1847.

liches Christenthum, das, weil es abgeschnitten war von der übrigen Kirche, den Entstellungen und Entartungen anheimfiel.

Sowohl Aethiopien als das glückliche Arabien[1]) hatte bei den Alten den Namen (das westliche) Indien, weßhalb sowohl der Apostel Bartholomäus, als Pantänus von Alexandrien, nach vielfacher Annahme in diesen Gegenden predigten. Unter Constantius predigte Theophilus in dem glücklichen Arabien. Theophilus war römischer Kriegsgefangener und stammte aus der Insel Diu am Indus. In Constantinopel erzogen und zum Bischof für Arabien geweiht, wurde er mit einer Gesandtschaft und Geschenken nach Arabien gesendet, zunächst um für die christlichen Kaufleute freie Ausübung ihres Gottesdienstes zu erlangen. Er bekehrte den Fürsten der Homeriten, welcher drei Kirchen baute, in Aden (Portus Romanus), in Hormuz, und in der Hauptstadt Taphar. Im steinigen Arabien und unter den Nomadenstämmen war das Christenthum vielfach verbreitet, besonders von Palästina und Syrien aus. Im sechsten Jahrhundert bestand ein arabischer Christenstaat — Nedschran. — Im Anfange des sechsten Jahrhunderts wurde ein Jude, Dhu Nowâs, König der Homeriten, und faßte den Plan, die Christen auszurotten. Er ließ die christlichen Kaufleute aus dem römischen Reiche tödten. Elesbaan, christlicher König der Abyssinier, kam den bedrängten Christen zu Hilfe, und vertrieb den Juden. Aber er erlangte wieder die Macht, und führte nun einen Vernichtungskrieg gegen die einheimischen Christen. In der Hauptstadt Taphar, im ganzen Lande, und der fast ganz christlichen Stadt Nadjran wurden Tausende von Christen grausam ermordet. Elesbaan zog zum zweiten Male aus; besiegte und tödtete den Judenkönig. Er ließ in Nadjran eine Kirche bauen, worin die Gebeine der Martyrer beigesetzt wurden. Der Patriarch Timotheus III. von Alexandrien setzte den Gregentius als Metropoliten der Homeriten ein; dieser ordinirte Bischöfe und Priester, und taufte sehr Viele.[2]) Es herrschten christliche

[1]) Et. Quatremère, Mémoire sur les Nabatéens — im Journal asiat. 1835 (II. Serie, t. XV. p. 1 suiv. p. 97, 209 s.) — Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Jslamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu' à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane. Par. 1847—1849. — Historia imper. Joctanidarum, ex Abulfeda, Harderov. 1786 in 4°. — Historia praecipuorum Arabum regnorum rerumque ab iis gestarum ante Islamismum — coll. etc. J. Lassen Rasmussen. Hauniae 1817, 1821. — Jo. Jac. Reiskii: Historiae regnorum Arabic. medio inter Christum et Muhammedem tempore gestarum etc. ed. Ferd. Wuestenfeld. Goett. 1847. — Abulfeda: Historia anteislamica, ed. Fleischer. Lips. 1831 (1867). — Assemani: Bibl. orientalis. T. I. Rom. 1726. — Delitzsch: Kirchliches Chronikon des peträischen Arabiens in Zeitschr. für luther. Theologie. 1840, H. 4. 1841, H. 1. — Early Christianity in Arabia; a historical essay. By Thomas Wright. Lond. 1855. p. 198. — Socrat. 1, 19. — Rufin. 1, 9. — — Chrysost. homil. in 12 apost. — Hieron. vert. Sophronio, de vir. illust. c. 36. — Menaea Graec. part. II. p. 197. — Malala chronog. p. 163. — Theophanes, p. 188. — Nicephorus Call. 9, 18; 17, 22. — Philostorg. 2, 6; 3, 4.

[2]) Gregentius, archiep. Tapharensis, disputatio cum Herbano Judaeo (ap. Gallandi t. 11. p. 559—661), ap. Migne, P. gr. t. 86, 1. Dazu die Homeritarum leges, — cf. Fabricius-Harles. t. 10. p. 115.

Könige über die Homeriten, bis das Land in die Gewalt der Perser, dann der Muhamedaner fiel. Unter den Persern gewann der Nestorianismus die Oberhand, nachher der Islam.

Cosmas der Indienfahrer,[1] fand — vor 535 — christliche Kirchen und Gemeinden an drei Orten in Indien, auf der Insel Taprobane (Ceylon) eine Gemeinde persischer Kaufleute mit einem Priester, auf Male (Malabar) der Pfefferinsel, und zu Kalliana, Kaulam, wohl Kalamina, das spätere Meliapur; (Assemani bibl. or. III, 2, 33) an letzterem Orte mit einem persischen nestorianischen Bischofe. Um 650 klagte der Catholikus der Nestorianer, Jeschuyab, in einem Briefe an einen persischen Bischof, daß die Verbindung mit Indien unterbrochen sei.[2]

Um das Jahr 489 waren — mit Schließung der Schule von Edessa, die Nestorianer aus dem persischen Reiche vertrieben. Fast um dieselbe Zeit kam der Nestorianismus zur Herrschaft in Persien, durch Barsumas, Babäus, Nachfolger des Acacius als Bischof von Seleucia, der sich entschieden für den Nestorianismus erklärte, 498. Die Erzbischöfe von Seleucia nahmen den Titel: „Patriarchen des Morgenlandes" oder „Katholikos" an. Von Persien aus verbreitete sich das Christenthum weiter nach Osten und Norden. Die Chaldäer oder Nestorianer bestanden auch zur Zeit der arabischen Herrschaft fort. Mohamed war ihnen gewogen, und stellte ihnen einen Schutzbrief aus. Sollte das betreffende Document (testamentum Mahometis) auch nicht ächt sein, so wurden sie doch thatsächlich geduldet. Der Patriarch Jesujabos (II, Patriarch 628—647) schreibt an Simon, den Metropoliten einer persischen Stadt: „Sogar die Araber, denen in diesen Tagen der Allmächtige die Herrschaft über die Welt gegeben, befinden sich unter uns, wie du weißt. Sie verfolgen aber die christliche Religion nicht, sondern rühmen im Gegentheil unsern Glauben, und ehren die Priester und Heiligen des Herrn, und beschenken seine Kirchen und Klöster." Um diese Zeit waren die Chaldäer (Nestorianer) die Träger der orientalischen Gelehrsamkeit, und die Muhamedaner waren ihre Schüler.[3])

Die jakobitische (oder monophysitische) Kirche umfaßt vorzüglich Syrien und Mesopotamien. Der Patriarch ließ sich zu Antiochien

---

[1]) Cosmas Ind. christiana topographia, — ap. Gallandi t. 11. p. 401—590. (Migne, P. gr. t. 88.)

[2]) The christianity in Ceylon, its introdnction and progress etc. by Sir-Em. Tennent 1850. (Deutsch: Leipz. 1851.) — Hough: History of Christianity in India. Lond. 1839. t. 4. (wovon t. 1—2 über die katholischen Missionen.)

[3]) Jos. Sim. Assemani: Bibl. orient. t. III, 1, Rom. 1728. p. 108—131. — Jos. Al. Assemani: De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum Commentar. Rom. 1775. p 42. — Austin H. Layard: Die Ruinen von Ninive; nebst einem Berichte über einen Besuch bei den chaldäischen Christen in Kurdistan x., deutsch von Meißner. Leipz. 1850. — Gams: Art. Ephesus, Nestorianer, Singhalesen (Ceylon) im Freib. Kirchenlex. — Al. Pichler: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. Bd. 2. Münch. 1865. S. 425—438. — Petermann: Art. „Nestorianer" in Herzog's Realencyklopädie, X. 279—288.

nieder. Ein gewisser Jakob Baradai (541—578) ist es, der die eigentliche Constituirung dieser Kirche bewerkstelligte. Daher der Name Jakobiten. Er war Mönch. Justinian verbot den Monophysiten, Bischöfe zu haben; aber geschützt von der Theodora, ordinirte Jakob ihnen (Bischöfe.)[1])

Wären diese Sekten der Krone von Constantinopel unterworfen geblieben, so möchten sie sich mit der Kirche vereinigt haben; allein die Araber drangen vor und die Religionsparteien erhielten sich.

Wenn wir den grimmigen Haß der Monophysiten gegen die Synode von Chalcedon betrachten, so müssen wir annehmen, daß sie sich einer bedeutenden Differenz bewußt waren. Die Consequenz in ihrer Lehre mußte zum Pantheismus führen; allein es ist selten, daß eine Consequenz in ihrer ganzen Schärfe aufgefaßt wird; der faktische Unterschied zwischen ihnen und den Katholiken ist gering, und man begreift nicht, wie sie sich trennen mochten. Sie selbst ließen sich in ihren Systemen die größten Inconsequenzen zu Schulden kommen. Stephanus, ein Philosoph unter ihnen, behauptete, daß nach der Vereinigung beider Naturen keine Verschiedenheit mehr anzunehmen sei; denn nehme man dieß an, so sei die Synode von Chalcedon im Rechte. Allein Damianus und Petrus, zwei Patriachen, schloßen diejenigen auf einer Synode aus, welche behaupteten, man könne die beiden Naturen nicht unterscheiden. Persönliche Leidenschaften waren in solchen Dingen von jeher im Spiele. Die Monophysiten bildeten eine Menge Parteien, theils über einzelne Differenzen mit der Kirche, theils über andre Lehren, z. B. über die Auferstehung, und zwar so abgeschmackte, daß man sie kaum berühren kann, z. B. ob der Leib Christi verweslich oder unverweslich sei; so entstand die Sekte der Phtartolatrer und Aphtardoketen; ob Christus als Mensch Alles gewußt habe oder nicht, woraus die Agnoëten, und so eine Menge von Sekten.

Petrus Fullo sprach Anathema denjenigen, welche leugneten, daß Gott gekreuzigt worden, und fügte dem dreimalheilig (trisagion) bei: „der du für uns gelitten hast.“ Seine Anhänger hießen Theopaschiten. Im Jahre 471 wurde er Patriarch von Antiochien, nachdem der orthodoxe Martyrius abgedankt. Durch eine Synode abgesetzt, und in die Oasis verbannt, kehrte er unter dem Usurpator

[1]) Assemani, Bib. ort. t. 2. — Lequien: Oriens christianus. t. 2.

Basiliscus (476—477) zurück. — Als der orthodoxe Patriarch Stephanus (478—479) ermordet worden, ein jüngerer Stephanus diesem gefolgt, kehrte Petrus aus seiner Verbannung in Pityus zum dritten Male als Patriarch zurück. Von Papst Felix II. excommunicirt, hielt er sich dennoch, und starb im Besitze seiner Würde — 486.

Das schon erwähnte „Henotikon" des Kaisers Zeno rief das erste Schisma zwischen Rom und Constantinopel hervor (484—519). Acacius, Patriarch von Constantinopel, wurde von Papst Felix II. als (Mit-) Urheber des Henotikon excommunicirt, 484. Auch die strengen Monophysiten in Aegypten, die den Petrus Mongus als ihren Patriarchen eingesetzt, sagten sich von Acacius los, und hießen darum Akephaler (die Hauptlosen). — In Constantinopel hatte Acacius eine Partei gegen sich, die Akoimeten genannt, welche auf der Seite Roms standen.

Kaiser Anastasius (491—518) suchte den äußern Frieden zu erhalten. Ein Aufstand brach zu Constantinopel im Jahre 514 aus, um die Beschlüsse von Chalcedon und die Union mit Rom wieder herzustellen.[1]) — Kaiser Justin I. (518—527) stellte die Auctorität der Synode von Chalcedon und die Union mit Rom wieder her, 519. Die monophysitischen Patriarchen wurden abgesetzt, besonders Severus von Antiochien, 512—519, Xenajas oder Philoxenus, Bischof von Mabug, Julian von Halikarnaß. — Von Severus heißen die strengen Monophysiten Severianer, auch Akephaler, weil sie sich keinem Haupte unterwerfen wollten (obschon der letztere Name verschieden erklärt wird). Weil in Aegypten die Monophysiten die Mehrzahl bildeten, wagte hier der Kaiser nicht einzuschreiten.

Severus stritt mit Julianus über den Leib Christi; die Severianer oder Theodosianer behaupteten seine Verweslichkeit, und hießen φθαρτολάτραι oder Corrupticolae; die Julianisten oder Gajaniten lehrten die Unverweslichkeit, und hießen Phantasiasten oder ἀφθαρτοδοκῆται. — Aus den erstern entstanden die ἀγνοηταὶ oder Themistianer; die Julianisten spalteten sich in ἀκτιςηταὶ und κτιςολάτραι.

Unter Führung des Johannes Philoponus († 610) entstanden die Philoponiaci oder Tritheiten, welche drei Götter lehrten;[2]) gegen sie erhoben sich die Condobautitae. — Damianus, Patriarch von Alexandrien, (570, † 12. Juni c. 605) gab der Sekte der Damianiten den Ursprung; ihre Gegner, genannt Petritarier, von Petrus Syncellus, warfen ihnen den Sabellianismus vor. Stephanus Niobes,[3]) ebenfalls in Aegypten, lehrte, daß nach der Vereinigung

[1]) Evagrius, 3, 30. — R. E. Jablonski: De morte tragica Anastasii Dicori. Francf. 1744.

[2]) Nach der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus hat diese Sekte behandelt J. M. Schönfelder, l. c. p. 267—311 („Die Tritheiten" (Kononiten). — W. Walch: Ketzerhistorie, 8. S. 684 flg. — Die Kondobauditen hatten ihren Namen von ihrem Versammlungslokale in Constantinopel.

[3]) Dionysius, Patriarch von Antiochien: ap. Assemani, bibl. oriental. t. 2. p. 72. — Timotheus: ap. Cotelerium, monum. ecclesiae graecae t. 3. p. 397, 407, 417 sq. — J. C. E. Gieseler: Monophysitarum veterum variae

der beiden Naturen in Christus in ihnen jede Verschiedenheit aufgehoben sei, welche Ansicht von den übrigen Monophysiten verworfen wurde. Unter Kaiser Justinian (527—565) durchkreuzte sich stets seine Thätigkeit zur Gewinnung oder Vereinigung der Monophysiten mit der seiner Gemahlin Theodora zu deren Sieg und Herrschaft. — Das Religionsgespräch zwischen Katholiken und Severianern — 531 hatte keinen Erfolg. Umsonst ließ er die Formel: „Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt worden" für orthodox erklären, 533 (Codex Justin. I, 1, 6). Als im Jahre 535 durch die Kaiserin Anthimus der Monophysit Patriarch von Constantinopel geworden, wurde er schon 536 durch eine Synode entfernt. — Im Jahre 537 hatte die Kaiserin den Papst Vigilius erhoben, der ein Nachgeben gegen die Monophysiten versprach,[1]) aber er erklärte: Non duas Christum confitemur naturas, sed ex duabus naturis compositum unum filium (Mansi t. 9, p. 35, 38). — Im Jahre 543 (544) verdammte Justinian den Origenes (Mansi, t. 9, p. 487 sq.), und eine unter dem Patriarchen Mennas veranstaltete Synode 543 soll dasselbe in fünfzehn Anathematismen gethan haben.[2])

(Es ist die Ansicht Vieler, daß auf der fünften allgemeinen Synode zu Constantinopel 553 Origenes mit den drei Kapiteln, d. h. mit Theodor von Mopsveste, Ibas von Edessa und Theodoret von Cyrus verdammt worden. Der Kardinal Noris, die Brüder Ballerini u. a. stritten dafür, dagegen Garnier; vermittelnd sagt Hefele:[3]) „Die fünfte Synode hat auch den Origenes anathematisirt, aber nicht in einer besondern Sitzung und nicht in Folge von besondern Verhandlungen, sondern nur transeundo und in cumulo, indem sie in ihrem eilften Anathematismus unter einer Anzahl älterer Häretiker auch seinen Namen aufführte.")

Dagegen sucht Ant. Vincenzi[4]) zu beweisen, daß Origenes auf dieser Synode nicht verdammt worden, die sich nur mit dem Dreikapitelstreit beschäftigt habe, daß die Vorwürfe gegen Papst Vigilius und seine Nachfolger, besonders Pelagius I. und II., und gegen den Kaiser Justinian völlig ungegründet, daß dagegen die schismatischen Vertheidiger der drei Kapitel Urheber zahlreicher Fälschungen und Verläumdungen seien, die man bis jetzt als historische Thatsachen angenommen. Der angebliche Tractat des Justinian gegen Origenes sei unächt. Wir sind vollkommen überzeugt, daß sich die fünfte allgemeine Synode nicht mit Origenes beschäftigt habe, aber die Vertheidigung des Kaisers Justinian und zugleich des Papstes Vigilius scheint uns fast unvereinbar. Nach Vincenzi kam Vigilius ganz rechtmäßig in den Besitz des päpstlichen Stuhles.

---

de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustratae. Goett. 2 t. 1835—1838.

[1]) J. Punkes: Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit. Münch. 1864. S. 1—12. — Hergenröther: Photius I. S. 163.

[2]) Hefele hält es nur für mehr oder weniger wahrscheinlich. Conc.-Gesch. II. S. 769. — Mansi, 9. p. 395.

[3]) Hefele, 2, 837. — Jos. Punkes behandelt diese Frage nicht.

[4]) Vigilii pontif. romani, Origenis Adamantii, Justiniani imperatoris triumphus in syn. oecum. quinta. t. 4. Rom. 1865.

Als Vigilius auf das erste Andringen Justinians die drei Kapitel nicht verdammen wollte, berief ihn der Kaiser nach Constantinopel; Vigilius verließ Rom 544 (n. A. 545), und kam erst 25. Jan. 547 in Constantinopel an. Er widerstand mehrere Monate dem Andringen des Kaisers, die drei Kapitel mit ihm zu verdammen. Am 11. April 548 gab er sein „Judicatum" heraus, das an den Patriarchen Meunas gerichtet war, worin er die drei Kapitel verdammte. — Die Abendländer erhoben sich dagegen, u. a. Dacius von Mailand, Facundus von Hermiane, die zwei römischen Diakonen Sebastianus und Rusticus, Letzterer Neffe des Papstes. Umsonst vertheidigte sich dieser. — Die Bischöfe von Dalmatien, Afrika und Illyrien trennten sich von ihm Papst und Kaiser kamen über die Berufung eines allgemeinen Concils überein. Es kam zu neuen Conflikten. Vigilius floh im August 551 in die Kirche des heiligen Petrus in Hormisda; kaiserliche Soldaten sollten ihn wegreißen; er hielt den Altar umklammert, der beinahe mit ihm zusammengestürzt wäre. Aus dem Placidiapalast floh er am 23. Dec. 551 nach Chalcedon in die Kirche der heiligen Euphemia. Gegen das Concil protestirte er auf das Neue, u. A. weil die Occidentalen nicht gekommen (nur sechs waren zugegen). Am 14. Mai 553 gab Vigilius sein „Constitutum" heraus; darin verwarf er sechzig Propositionen des Theodor von Mopsvestia, verbot aber, seine Person zu verdammen, wie die der Person und Schriften des Ibas und Theodoret; nur wenn unter des Letztern Namen Schriften existirten, die mit den Irrthümern des Nestorius und Eutyches übereinstimmten, sollten sie verdammt werden. Zugleich widerrief er sein „Judicatum". Der Kaiser ließ den Namen des Papstes aus den Diptychen streichen. Am 2. Juni 553 wurde die fünfte Synode geschlossen. In einem Briefe vom 8. Dec. 553 willigte Vigilius in die Verdammung der drei Kapitel, welche Verwerfung er in einer Constitution vom 23. Febr. 554 noch weiter vertheidigte. Was er und Andre zu Gunsten der drei Kapitel gethan, widerrief er. Jetzt erst durfte er nach Rom zurückkehren, starb aber unterwegs zu Syrakus, 7. Juni 555.[1])

Aus dem Dreikapitelstreite entstand das afrikanische, das istrische und das mailändische Schisma. Die Afrikaner gaben seit dem Jahre 559 nach, d. h. sie

[1]) Dagegen behauptet Vincenzi: Vigilius sei sich immer consequent geblieben. Sobald er nähere Kunde von der Sachlage erhalten, sei er für Censurirung der drei Kapitel eingetreten, und habe als höchste Auctorität der Kirche am 23. Febr. 554 die Beschlüsse der fünften allgemeinen Synode gebilligt. Die zwischenliegenden Facta, die Drangsale des Papstes, sein Constitutum vom 14. Mai 553 sind nicht geschehen. Seine Hauptgegner Facundus, Rusticus, Victor von Tununum u. A. haben diese Dinge erdichtet. — Das Constitutum vom 14. Mai 553 sei apokryph, ja nicht weniger als zehn Documente im t. 9 der Coll. conc. von Mansi werden als unächt erklärt, u. A. der Brief des Papstes von 8. Dec. 553. Dieses hyperkritische Verfahren, das die Quellen der Kirchengeschichte von 548 bis 553 fast trocken legt, wird von Hergenröther (Bonn. Litt. Blatt 1866, Nr. 17) und Reiser, (Tüb. Theolog. Quart.-Schr. 1867. S. 352), entschieden zurückgewiesen. Ueber das ganze Werk (von 4 Bänden) aber urtheilt jener, daß es die Sache des Origenes wesentlich gefördert, aber keineswegs zum Abschluß gebracht, daß aber die alten Anklagen gegen Origenes größtentheils siegreich zurückgewiesen worden.

nahmen die Verwerfung der drei Kapitel und die fünfte allgemeine Synode an. Die Widerstrebenden wurden verbannt und eingesperrt, und sonst gequält. Ja die Metropoliten von Mailand und Aquileja hatten sich förmlich von Papst Pelagius I. (555—560) getrennt, diese alle sammt ihren Bischöfen; auch die Bischöfe von Thuscien.[1] Nach dem Tode des Pelagius 560 und des Justinian, Nov. 565, milderte sich der Streit. Kaiser Justin II. (565—571) erließ eine Art von Henotikon, und verbot weitern Zank „über Personen und Silben." [2]) Seit 571 vereinigten sich die Mailänder wieder mit Rom. Länger dauerte das Schisma in Istrien, unter den Patriarchen Elias und Severus, Letzterer das Haupt der Schismatiker in Istrien und Venetien, † 607. Es entstand aus diesem Schisma das Patriarchat Aquileja-Grado, mit dem Sitze auf der Insel Gradus, das Patriarchat der Unirten, und Alt-Aquileja, das Patriarchat der Schismatiker. Erst um 700 traten die letzten Schismatiker des lombardischen Reiches auf einer Synode zu Aquileja zur Kirche zurück. [3])

§. 13. Monotheletismus.[4])

Seitdem das Concilium von Chalcedon, welches die monophysitische Streitfrage entschieden hatte, an vielen Orten des Orients so

---

[1]) Ballerini: De patriarchatus Aquilejensis origine, in opp. Norisii, t. 4., p. 1051 sq. — Dass.: „Observationes ad opera Norisii." t. 4, p. 945 sq. — J. F. M. de Rubeis: Monumenta ecclesiae Aquilejensis commentario illustrata. Argentinae 1740. fol. — Gius. Cappelletti: Le chiese d'Italia. t. VIII. — Pelagii I. epist. 6, 7, 10, 16 ap. Mansi t. 9. p. 716—728.

[2]) Evagr. 5, 4.

[3]) Hefele: C.-G. 2. S. 887—899.

[4]) Franc. Combefis: Historia haeresis Monotheletarum, sanctaeque in eam sextae synodi Actorum vindiciae in Auctarium novum. Par. 1648. t. II. p. 1—198 fol. — J. B. Tamagnini (i. e. Fouqueré): Celebris historia monothelitarum atque Honorii controversia, scrutiniis octo comprehensa. Par. 1678. — Bh. Desirant: Honorius papa vindicatus, seu historia Monotheletismi. Aachen 1711. 4°. — Jos. Sim. Assemani: Bibliotheca juris orientalis. t. IV. Rom. 1764. — Jacob. Chmel: Vindiciae Concilii oecumenici VI, praemissa dissertatione historica de origine etc. haeresis Monothelitarum. Prag 1777. 8°. p. 484. — W. Fr. Walch: Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien. Bd. IX. S. 3—666. — Hefele: Cc.-G. III. S. 110—284. — Hergenröther: Photius I. S. 196—226. — Harduin: Coll. concil. III. — Mansi: Ampliss. Coll. T. X, XI. — Anastasii Biblioth. Collectanea ad histor. Monothelet. pertinentia ed. Jac. Sirmond. Par. 1620; ed. Gallandi, t. XIII. p. 30—92. — Ed. Migne, P. lat. T. 129. p. 557—742. — Nicephorus: Patr. Csplit. Breviarium histor. de rebus post Mauricium

vielen Widerstand fand, glaubten viele der Kirche Treugebliebene sich dem Monophysitismus nicht genug nähern zu können. Ihm zu Liebe that man alles Mögliche, und überall gab man den Monophysiten nach. Man wollte sie wieder mit der Kirche vereinigen, und sprach deßwegen aus, daß die Synode von Chalcedon doch den Monophysiten zu nahe getreten sei, manche Katholiken kamen durch diese Nachgiebigkeit so weit, daß sie selbst entschieden monophysitische Gesinnungen annahmen. Dazu kam noch ein äußeres dem Monophysitismus günstiges Verhältniß. Seit einiger Zeit wurden die östlichen Provinzen von den Persern angegriffen; diese drangen unter Heraclius immer weiter vor, und wo es Monophysiten gab, hingen sie ihnen an. Heraclius erhob sich endlich, er zog gegen die Perser und schlug sie. Er glaubte aber jetzt, den Monophysiten Alles nachgeben zu müssen, um sie zu gewinnen, und an ihnen treue Bürger zu haben. Man gab also ihrer Lehre so viel als möglich zu. Aber die Synode von Chalcedon hatte sich absolut gegen sie erklärt, und es ging nicht an, sie geradezu zu verwerfen. Die Monophysiten hatten schon längst gelehrt, daß in Christus nur Eine ἐνέργεια, operatio, anzunehmen sei; so lehrten Severus, Themistius und Apollinaris.

Man wollte daher eine Vereinigung unter der Bedingung zu Stande bringen: Die Monophysiten erkennen, daß in Christo zwei Naturen seien; die Katholiken aber, daß in Christus nur Eine ἐνέργεια und Ein Wille sei. Daher ihr Name: „Monotheleten." Man wollte also die Einheit unter Annahme eines vollendeten Widerspruchs zu Stande bringen, man wollte zwei Naturen annehmen, und doch nur Einen Willen.

Der Begriff der ἐνέργεια, operatio, ist die einem Wesen angemessene Weise, sich in selbst zu bewegen und nach Außen thätig zu sein. Mit θέλημα wird der auch uns gewöhnliche Begriff von „Wille" verbunden; nur wird damit zuweilen auch der natürliche Instinkt bezeichnet, insofern er auf Erhaltung des Lebens sich bezieht, indem

---

gestis (v. 602—769), ed. Petav. Par. 1616, 1648, 1729. — Recens. Imman. Becker. Bonn. 1837, t. 30. Script. Byzant. (Abdruck Patrol. graeca. T. 100. p. 863—994).

er Alles aufnimmt, was es erhält, Alles aber verwirft, was es zerstören könnte. Es lag also im Wesen des Monophysitismus, nur Eine ἐνέργεια und Ein θέλημα anzunehmen, weil er lehrte, daß das göttliche Prinzip in Christo das Menschliche verschlungen habe. Aber ihre Inconsequenz ging auch auf die nachgiebigen Katholiken über, welche zwischen dem Dogma der Kirche und dem Irrthume einen Mittelweg suchen wollten.

Alle Monotheleten sagten: In Christo sei deßwegen nur Ein Wille, weil, im Falle zwei angenommen würden, in Christo auch ein doppeltes Wollen gesetzt werde. Man unterschied also nicht zwischen Willensvermögen und Willenskraft einerseits, und Willensrichtung andererseits. Um nicht ein menschliches Wollen in Christus annehmen zu dürfen, ließen sie das menschliche Willensvermögen im göttlichen aufgehen, statt ein unaussprechliches Vereinigtsein anzunehmen, und sie lehrten, daß der menschliche Wille seiner Substanz nach im göttlichen aufgegangen sei. Sie wollten daher den menschlichen Willen verschwinden lassen. Einige meinten es zwar ziemlich richtig; aber nur von der Zeit des ersten Aufkeimens des monotheletischen Irrthums läßt es sich sagen, daß einige unbewußt sich im Irrthume befanden.

Die Monophysiten drückten sich gerne so aus, daß in Christo eine gottmenschliche ἐνέργεια sei. In einem gewissen Sinn konnte man dieß auch sagen; denn durch die Vereinigung beider Naturen in Christo wurde das göttliche in menschlicher Weise, und so umgekehrt, gegeben. Aber es konnte auch so verstanden werden, daß die menschliche Natur in der göttlichen aufgegangen sei, und von dieser Einen gemischten Natur nur Eine Willensweise ausgehe; und so nahmen es die Monophysiten.

Wer zuerst auf den Gedanken kam, daß Monophysitismus und Katholicismus vereinigt werden könnten, ist nicht ganz gewiß. Wahrscheinlich war es der arabische Bischof Theodor von Pharan, welcher der beste Vertheidiger dieser Irrlehre war. Zuerst wandte er sich an den Patriarchen Sergius von Constantinopel. Dieser ging ganz in seinen Vorschlag ein, und vergaß sich soweit, daß er ein Dokument erdichtete, um so einen geschichtlichen Beweis für diese Lehre bringen zu können. Er erdichtete einen Brief, welchen der

Patriarch Mennas an den Papst Vigilius geschrieben haben sollte; dieser Vorschlag wurde auch dem Heraclius mitgetheilt, der mit Freuden in ihn einging. Auf seinen Feldzügen in Asien bestrebte er sich, die Vereinigung (zwischen Katholiken und Monophysiten) zu Stande zu bringen. Im Jahre 623 gewann er den Bischof Cyrus von Phasis. Im Jahre 629 begegnete er in Phrygien dem monophysitischen Patriarchen Athanasius, der sich gerade in Hierapolis aufhielt. Mit diesem sprach er ebenfalls, und suchte ihn zur Vereinigung zu bewegen. Er gestand auch zu, was der Kaiser verlangte, besonders da er ihm das Patriarchat von Antiochien versprach. Cyrus wurde im Jahre 630 Patriarch von Alexandrien. Er proklamirte, sobald er daselbst angekommen war, eine in sieben Artikeln abgefaßte Urkunde. Es wurde nur Eine gottmenschliche ἐνέργεια in Christo angenommen. Eine Menge Monophysiten trat über.

Damals befand sich in Constantinopel der berühmte Mönch Sophronius.[1]) Geboren in Antiochien, hatte er eine sehr gründliche Schulbildung erhalten, und wurde gewöhnlich mit dem Ehrennamen „der Sophist" bezeichnet. Er wurde Mönch in Palästina. Die damaligen häufigen Einfälle der Barbaren nöthigten ihn zu manchen Reisen. Er kam auch nach Alexandrien, und schloß sich auf das Engste an den katholischen Patriarchen Johannes Eleemosynarius an. Sophronius bekehrte viele monophysitische Dörfer, ohne sie zur Annahme jener Formel anzuhalten. Später kam Cyrus als Patriarch, der ihm dieselbe übergab. Als Sophronius sie durchlas, fing er zu weinen an und sagte: Damit treten nicht die Monophysiten in die katholische Kirche über, sondern die Katholiken zu den Monophysiten. Er zeigte ihm die Widersprüche der Formel; aber Cyrus ließ sich nicht abwendig machen. Nun begab sich Sophronius zu dem Patriarchen von Constantinopel, der aber ungeachtet seiner Bitten auf seinem einmal gefaßten Beschlusse verharrte. Sophronius ging mit zerrissenem Herzen nach Palästina zurück, und wurde dort zum Patriarchen

---

[1]) Geb. c. 560 in Damaskus, Patriarch c. 633, † c. 637; die erste Gesammtausgabe seiner Schriften beabsichtigte Ang. Mai: Spicilegium roman. t. 3—4. — Scriptor. vet. nova Collect. T. X praefat, erschien erst in T. 87, P. 3. der Patrol. graeca ed. Migne, p. 3115—4014. — Fabricius-Harles, biblioth. graeca, t. IX.

von Jerusalem eingesetzt. Sergius glaubte nun den Papst über alles Vorgefallene unterrichten zu müssen.

Er schrieb dem Papste Honorius:[1]) Bei den frühern Kirchenvätern finde sich häufig die Annahme Einer Willens- und Einer Wirkungsweise in Christo; diese nahmen auch die Monophysiten an, und so könnte die Ruhe hergestellt werden. Honorius, der die Sache nicht gründlich durchschaute, ging in die Falle, billigte die Handlungsweise des Sergius, und schrieb ihm: ob man Eine oder zwei Wirkungsweisen annehmen müsse, solle man den Grammatikern überlassen. Honorius wollte den Frieden der Kirche, und war von Sergius hintergangen.[2]) Sobald aber Sophronius Patriarch wurde, setzte er den Papst davon in Kenntniß, und legte ihm zugleich sein Glaubensbekenntniß vor. Zugleich setzte er ihm den jetzt herrschenden Streit von den zwei Naturen und zwei Wirkungsweisen (Operationen) so auseinander: Gegen Nestorius ist die Einheit der Person, und gegen Eutyches die Zweiheit der Naturen erklärt worden. Jesus wird geboren, er wird von seiner Mutter genährt, er wächst und geht in verschiedene Alter über; er geht herum, bewegt sich von einem Orte zum andern; denn er war wahrhafter Mensch, und dieß war gewiß keine Wirkung der göttlichen Natur. Er empfand Schmerz, als er gegeißelt und gekreuzigt wurde; wäre er aber nicht wahrhaft Mensch gewesen, so hätte er denselben nicht empfinden können. Nach der Auferstehung aber befreite er sich von Allem, was der Corruption unterworfen war. Da er freiwillig Mensch wurde, litt er auch freiwillig, nicht aus Nothwendigkeit.

Diese Erklärung des Sophronius wurde nachher auch in der sechsten allgemeinen Synode angenommen. Honorius aber war immer noch zu sehr von Sergius bestrickt, und er schrieb an ihn und an

[1]) Früher Apologieen von Gisbert 1688 und Frc. Marchese 1680. — Dissertation critique et théologique sur le monothéletisme et sur le sixième concile général, par Pierre Corgne. Par. 1741. — Apologia pro Honorio I. Romano pontifice. Auct. J. B. Bortoli, Bischof von Feltre, 1750 in 4°. — Ughi: De Honorio I. Bononiae 1784.

[2]) Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters. Mch. 1863. S. 131 flg.; Hefele, a. a. O. bes. 264—284, das Anathem über Papst Honorius und die Aechtheit der Akten. Die Honoriusfrage, im Katholik, H. 12. S. 681 flg. 1863. — G. Schneemann: Studien über die Honoriusfrage. Freib. 1864.

Cyrus von Alexandrien, und befahl ihnen, weder von Einer noch von zwei Wirkungen (-gsweisen) zu reden. Die Legaten des Sophronius mußten ihm versprechen, daß sie ihren Patriarchen bewegen wollten, daß auch er in diese Ansicht eingehe. Die Araber, welche bereits ganz Palästina erobert, belagerten eben Jerusalem, und der Schmerz darüber nagte an dem Leben des Sophronius. Er nahm einen Bischof des Landes mit sich, führte ihn auf den Calvarienberg, und beschwor ihn bei dem gekreuzigten Heiland, nach Rom zu gehen, und dem Papste über das Wesen der Sache zu berichten. Es gelang diesem Bischof, ungeachtet aller Nachstellungen, nach Rom zu gelangen, und den Papst über die wahre Sachlage zu unterrichten. Johannes IV., der (zweite) Nachfolger des Honorius, widersetzte sich nun mit aller Kraft dem Monotheletismus.

Aber auch andere Gegner dieser Sekte traten auf, und zwar in der Hauptstadt selbst, so daß Kaiser Heraclius sich veranlaßt sah, im Jahre 638 die Ekthesis (Auseinandersetzung des wahren Glaubens) zu erlassen. In derselben wurde davon ausgegangen, daß jeder Streit fortan unterbleiben solle, und daß man weder von Einem noch von zwei Willen reden dürfe. Dieses Edikt wurde in Constantinopel von Pyrrhus unterzeichnet, sowie auch von Cyrus in Alexandrien. Aber Papst Johannes IV. erklärte sich auf das Entschiedenste dagegen, und schrieb an Heraclius, daß Papst Honorius nur hintergangen seine Einwilligung gegeben habe. Heraclius schrieb nun dem Papste, daß er Alles aus Unwissenheit gethan, und daß Sergius der Urheber dieses Ediktes gewesen sei. So suchte er sich aus der Schlinge zu ziehen.

Nun aber trat der Abt Maximus von Chrysopolis auf.[1]) Er stammte aus einer edlen Familie in Constantinopel, hatte die beste Erziehung erhalten, und galt für den gelehrtesten Mann seiner Zeit. Dazu zeichnete er sich durch seine Demuth aus. Heraclius nahm seinen Scharfsinn und seine Geistesstärke wahr, und ernannte ihn zu

---

[1]) Maximus Confessor, v. Fabricius-Harles. T. IX et X. — Hefele, S. 165—225. — Op. ed. Combefis. Paris 1675 (mit den Acta disputat.) — Patrol. graeca, t. 90—91 (in t. 91 die disp. cum Pyrrho und anderes hieher Gehörige). — Cf. über ihn und Sophronius: Hefele, Jahrg. 1857 der Tüb. Theolog. Quartalschrift; Christlieb, Joh. Scotus Erigena. Gotha 1860.

seinem ersten Staatssekretär. Dazu leuchtete er **Allen voran** durch seine Beredtsamkeit, seine Frömmigkeit und durch **die Salbung** seines Geistes. Seine ascetischen Schriften sind wahrhaft **erbauend**, z. B. sein Dialog über das geistige Leben, seine zweihundertdreiundvierzig Maximen über das sittliche Leben. Er gab aber **jetzt den Staats**dienst auf, ging in das Kloster, und zeichnete sich **auch hier** durch seine Frömmigkeit aus, so daß er zum Abt gewählt **wurde**. Die Muhamedaner streiften jetzt auch schon in seine Gegend. Maximus verließ daher das Kloster und ging in das Abendland.

Zwischen ihm und Pyrrhus fand ein berühmt ge**wordenes** Religionsgespräch statt in Gegenwart vieler afrikanischer **Bischöfe**. (Der Monothelete Pyrrhus war nämlich abgesetzt worden, **und hatte** sich ebenfalls in das Abendland begeben.) Maximus zeigt **darin** eine solche Dialectik und spricht sich so klar aus, daß man den *monotheletischen* Streit in seiner ganzen Bedeutung begreift. **Pyrrhus** brachte zuletzt die Rede auch auf den menschlichen Willen in **Christus**. Maximus wies die große Bedeutung dieser Lehre nach. **Er sagte, daß** ohne den menschlichen (widerstrebenden) Willen von gar keinem Gehorsame die Rede sein könnte, welchen Christus als Mensch, der *zweite* Adam wegen des Ungehorsams des ersten Adams, geleistet hätte. Die Monotheleten sagten, nur durch Aneignung habe Christus einen menschlichen Willen gehabt, und es ergab sich, daß sie meinten, Christus habe sich bloß in die Lage der Menschen hineingesetzt durch den Gedanken, wie sich z. B. ein Freund in das Leiden des Freundes hineindenkt, so habe sich auch Christus die menschlichen Affektionen angeeignet. Maximus aber wies nach, daß die Monotheleten Doketen seien, indem sie die ganze Menschheit Christi in Schein verwandelten. Er vergleicht zugleich Christus den Erlöser mit den durch ihn Erlösten. Er sagt: die Erlösung sollte nicht den eignen Willen der Menschen, sondern den Eigenwillen zerstören. Nähme man an, daß der menschliche Wille von dem göttlichen in Christo absorbirt worden sei, so könne dieß gar nicht verstanden werden.

Auf einer Synode wurde ein Monothelet gefragt: was Adam vor dem Falle für einen Willen gehabt habe? Er sagte: einen göttlichen. Gefragt, wie er dieß meine? sagte er, daß der Wille Adams substantiell göttlich war. Also durch den Sündenfall entstand mit dem

Eigenwillen auch der eigne Wille des Menschen, und beide sind identisch. Christus also als Mensch konnte keinen eignen Willen haben, weil er keinen Eigenwillen haben konnte. Durch die Erlösung aber werde mit dem Eigenwillen auch der eigne Wille des Menschen zerstört, und er löse sich wieder in den substantiell göttlichen auf. — Auf diese Weise ging der Monotheletismus ganz in den Pantheismus über, wie es bei dem Monophysitismus der Fall war. Wie die erste griechische Häresie, die gnostische, doketisch und pantheistisch war, so auch die letzte, der Monotheletismus.

Die Ekthesis des Heraclius verfehlte ganz ihren Zweck; ja sie wurde, besonders in Alexandrien, mit Spott aufgenommen. Die Monophysiten fielen wieder von der katholischen Kirche ab; es erhoben sich viele Streitigkeiten und Widersprüche gegen dieselbe, und deßwegen hob sie im Jahre 648 Constans II. durch den Typus auf. In diesem Edikte wurde schlechthin Stillschweigen geboten, und es war darin weder den Katholiken noch den Monotheleten Recht gegeben. Papst Martin I. versammelte im Jahre 649 eine Synode; hundertundfünf Bischöfe erschienen aus dem Occidente und Afrika. Der heilige Maximus zeichnete sich auf ihr besonders aus, und vorzüglich er legte den Bischöfen die ganze Angelegenheit auf das Klarste vor; der Typus wurde verworfen. Die Synode schrieb an den Kaiser: man könne seine gute Absicht nicht verkennen; aber die Wahrheit dürfe nicht zugleich mit dem Irrthume verboten werden. Wenn man das Böse untersagen muß, so wäre es ungerecht, auch das Gute zu verbieten, und deßwegen müsse man den Kaiser bitten, seinen Typus (Richtschnur) zurückzunehmen. Constans berief zugleich wiederholt den Papst nach Constantinopel, und da er nicht erschien, ließ er ihn gefangen dahin schleppen, in ein Gefängniß längere Zeit einsperren und peinigen, und schickte ihn dann in den Chersones als Verbannten. Auch Maximus wurde nach Constantinopel gebracht, dort lange eingekerkert, hierauf gegeißelt, und ihm zuletzt die Zunge ausgerissen; er starb als Martyrer (13. August 662). — Ebenso starb Papst Martin im Exil, 16. Sept. 655, und wird als Martyrer verehrt. Den treuen Schülern und Begleitern des Maximus, den beiden Anastasius wurde ebenfalls die Zunge ausgerissen, und auch sie starben. Die Bischöfe waren dadurch eingeschüchtert, und der Mono-

theletismus hatte den Sieg erlangt. Aber bald fing er zu sinken an: seine eifrigsten Anhänger kamen zur Einsicht, und bald wurde er auf einer allgemeinen Synode gerichtet.

Seitdem die Ekthesis des Heraclius durch Johannes IV. und noch mehr, seitdem auch der Typus durch Martin I. verworfen wurde, bestand eine Spannung zwischen Rom und Constantinopel; denn der päpstliche Stuhl wollte die dortigen Patriarchen nur unter der Bedingung anerkennen, daß sie den Monotheletismus verwärfen. Dieß aber thaten sie nicht, und so dauerte die Spannung bis zum Jahre 678 fort, bis zu der Regierung des Kaisers Constantin Pogonatus. Derselbe hatte im Jahre 678 einen sehr vortheilhaften Frieden mit den Muhamedanern geschlossen. Die Grenzen des Reiches, welches freilich schon Alexandrien und Antiochien verloren hatte, waren gesichert, und daher konnte der Kaiser an die Herstellung der Einigkeit denken. Seit Honorius war kein Papst mehr in die Diptychen der griechischen Kirche eingetragen worden. Papst Vitalian sollte nun eingetragen werden. Allein der Patriarch von Constantinopel widersetzte sich. Der Kaiser war jedoch anderer Meinung, besonders weil Vitalian dem Kaiser große Dienste in Italien geleistet hatte. Er befahl daher dem Patriarchen Theodor, die Einigkeit herzustellen. Zugleich wandte er sich an den Papst Domnus. Als dieser bald starb, ging sein Nachfolger Agatho in den Willen des Kaisers ein, und im Jahre 680 wurde das sechste allgemeine Concil nach Constantinopel berufen. Papst Agatho sandte Legaten, die seine Person vertreten sollten; dahin kamen auch Abgeordnete jenes römischen Concils, welches den Monotheletismus verworfen hatte. Constantin versprach dem Papste, daß die Synode die ungehemmteste Freiheit haben werde.

Das Concilium, das nun abgehalten wurde, dauerte von Ende des Jahres 680 bis 16. Sept. 681. Die Sitzungen konnten stets nur nach langen Unterbrechungen, die in äußern Verhältnissen ihren Grund hatten, fortgesetzt werden. — Auf monotheletischer Seite ragte der Patriarch Macarius von Antiochien hervor. Die wenigen Bischöfe, welche zu ihm gehalten hatten, traten zu der Kirche über; er aber, und einige Priester, wie Stephanus von Antiochien, blieben halsstarrig dem Monotheletismus treu. Stephanus be-

hauptete, daß Adam vor dem Falle einen substantiell göttlichen Willen gehabt habe. Man hatte den Monotheleten Vieles zugestanden. Macarius hatte viele Stellen aus den Vätern zusammengetragen, um zu beweisen, daß der Monotheletismus mit der Tradition zusammenhänge. Aber als der Patriarch von Constantinopel (Georg. Syncellus) die Stellen aus den Vätern aufschlagen ließ, so fand es sich, daß sie falsch citirt oder ganz gefälscht waren. Als man ihn fragte, wie er dieses hätte wagen können, so antwortete er: er habe die Stellen zu seinem Behufe ausgelegt. Die dialektischen Streitigkeiten wurden hierauf aufgegeben, und die Lehre der Monotheleten sollte nach der Tradition erörtert werden. Dieß sollten die päpstlichen Legaten thun, welche aus sechzehn bis siebzehn Vätern viele Stellen anführten, die ebenfalls im Texte nachgeschlagen wurden. Als man sie ächt fand, so stimmte das ganze Concilium in die Verwerfung des Monotheletismus; es beschloß, daß in Christus zwei ἐνέργειαι und zwei Wirkungsweisen anzunehmen seien, und die Zweiheit der Naturen wurde auseinander gesetzt.

Ein Mönch, Polychronius genannt, appellirte gegen die Beschlüsse. Nun sollte er sein Glaubensbekenntniß ablegen. Er aber sagte: Nicht in Worten, sondern in Thaten wolle er es ablegen; er wolle einen Todten auferwecken, zum Beweise, daß der Monotheletismus der rechte Glaube sei. Ein Todter wurde gebracht. Er legte sich über denselben und sprach unverständliche Worte, konnte ihn aber nicht erwecken. Würden nun wohl, wenn er es vermocht hätte, den Todten zu erwecken, die Väter gegen die Tradition nach diesem Wunder entschieden haben? In den Akten steht, man habe nur wegen des Volks in das unsinnige Verlangen des Mönchs gewilligt, man sei überzeugt gewesen, daß Gott wegen des Irrthums kein Wunder wirken werde. — Macarius wurde abgesetzt, und durfte sich auf seine Bitten nach Rom begeben, wo er ungebessert starb.

Ungefähr drei Decennien nachher wurde der Versuch gemacht, den Monotheletismus auf das Neue emporzubringen. Philippicus Bardanes usurpirte das Reich 711, und tödtete Justinian II. Er befahl sogleich, daß in seinem Reiche nur der Monotheletismus angenommen werden dürfe; und die Bischöfe waren so schwach, daß sie größtentheils einwilligten. Als aber Anastasius II. Kaiser wurde 713, welcher wieder gegen die Monotheleten war, nahmen sie wieder die

Beschlüsse der sechsten allgemeinen Synode an. — Auf dieser Synode waren auch constantinopolitanische Patriarchen, die den Monotheletismus begünstigt hatten, Sergius, Pyrrhus, Paulus und Petrus, dann Cyrus von Alexandrien und Theodor von Pharan, sowie Papst Honorius, mit dem Anathem belegt worden.

Aus diesen Streitigkeiten sonderte sich noch die Sekte der Maroniten ab, die einige für Nachkommen der alten Kanaaniten halten. Woher ihr Name komme, ist nicht leicht zu entscheiden.[1]) Schon im fünften Jahrhundert wurde am Libanon von einem Abte Maron[2]) ein Kloster angelegt, das sich bald stark über das Gebirge verzweigte. Doch ob daher der Name stamme, ist ungewiß. Die Maroniten hatten vom siebenten bis zwölften Jahrhundert ihre eignen Patriarchen; der erste hieß ebenfalls Maron. Mit diesen vereinigten sich auch die syrischen und persischen Monotheleten; sie bestanden als eigene Sekte, bis sie zur Zeit der Kreuzzüge katholisch wurden, was sie noch sind. Sie hatten selbst keine klare Anschauung ihrer Lehre, und als sie darüber unterrichtet wurden, wandten sie sich zu der Kirche.

Die ersten zwei allgemeinen Synoden betrafen die Lehre von der Trinität, von jetzt an betrafen die Streitigkeiten die Lehre von der Incarnation, über welche vier Synoden abgehalten wurden, die dritte gegen die Nestorianer, die vierte gegen die Monophysiten, die fünfte, um den Monophysiten einen Gefallen zu erweisen, wegen der (drei) Capitel; und die sechste gegen die Monotheleten. — Die Arianer und Nestorianer waren aus der einseitigen Verstandesrichtung, die Monophysiten aber aus der einseitigen Gefühlsrichtung hervorgegangen; und dieser lag wieder Stolz und Ehrgeiz zu Grunde. Beide Richtungen aber erwiesen sich der Kirche höchst schädlich.

In neuerer Zeit entstellte man die Geschichte dieser Ereignisse auf verschiedene Weise. — Die Kirche hat die Aufgabe, den Glauben zu bewahren, und sie durfte sich nicht dadurch hievon abwendig machen

---

[1]) Faustus Nagronus (Naironi), diss. de origine, nomine et religione Maronitarum. Rom. 1679. — Ecclesia Maronitarum in Lequien Oriens Christian. III. p. 3—40. — Ch. F. Schnurrer: De ecclesia maronitica. Tuebing. 1810. 2 t. 4°.

[2]) Theodoret, histor. relig. cp. 16.

lassen, daß sie manchen Menschen zum Verderben gereichte. Sie mußte den Glauben für die Gegenwart und für die Zukunft bewahren; daß sich dabei Manches, was nicht sein sollte, eingeschlichen, ist nicht der Kirche zur Last zu legen. Christus mußte sterben; die Christen hatten schreckliche Verfolgungen zu erleiden: und so mußte auch hier das Dogma den Kampf kämpfen, und es kämpfte ihn siegreich. Besonders traurig war allerdings die Stellung des Hofes von Constantinopel zu der Kirche. Von ihm, der sich in alle Glaubenssachen mischte, ging auch alle Verwirrung aus, und es wäre wohl wünschenswerth, daß dieß nicht geschehen wäre. Aber stets streitet das Böse gegen das Gute, und so war es auch in jenen Zeiten.

§. 14. Sekten im Occident.

Donatisten.[1]

Gleichwie die arianische Sekte ihre Keime schon in früherer Zeit hatte, so verhält es sich auch mit den Donatisten.

Die Montanisten gewannen in Afrika viele Anhänger und sogar ihren besten Vertheidiger an dem bisher katholischen Tertullian. Sie behaupteten, daß der, welcher eine schwere Sünde begangen, keine Hoffnung auf Vergebung hätte. Unter Cyprian stellten die Novatianer gleiche Grundsätze auf. Sodann wurde die Kirche von Afrika durch den Streit über die Ketzertaufe erschüttert. Wir finden also dort schon allerlei Keime ausgestreut, welche Verwirrung erzeugen konnten, und aus ihnen entsproß auch wirklich der Donatismus.

Es wurde gefragt, ob ein unsittlicher Geistlicher überhaupt ein Sakrament giltig ausspenden könne? Dann ging die Frage, ob der, welcher sich einer schweren Sünde schuldig gemacht, in der Kirche zu dulden sei? in die andere Frage über, ob auch solche, die mit ihnen

[1]) Optatus v. Mileve, de schismate Donatistarum l. 7, ed. du Pin. Pr. 1700 (cum Monumentis veteribus ad Donatistarum historiam pertinentibus et historia Donatistarum). — Augustinus ctr. Donat. (t. IX. ed. Maurin.) — Norisii: Historia Donatistarum, op. ed. Ballerini, 1729 sq. t. IV. — Walch: Ketzerhistorie, Thl. 4. — Hefele: C.-G. Thl. I. 162—188. — Roux: De Augustino, adversario Donastistarum. Lugd. Batav. 1857. — Ferd. Ribbeck: Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche. p. 683. Elberf. 1857—1858.

Gemeinschaft hielten, aus der Kirche austräten? Endlich wurde gefragt, ob die Kirche, in welcher es Sünder gebe, überhaupt die wahre Kirche sei, da diese eine Gemeinschaft der Heiligen darstelle? Doch während des Streites ging man noch weiter. Indeß, wie überall, so erwahrte es sich hier, daß, wenn auch Reiz zur Uneinigkeit da ist, diese doch nicht ausbricht, wenn nicht persönliche Rücksichten eintreten. So nahm auch der donatistische Streit seinen Anfang.

Während der diocletianischen Verfolgung war der Bischof Mensurius von Carthago abgefallen, und er wurde als Traditor angegeben; er hatte die heiligen Bücher ausgeliefert. Doch konnte man dieß nicht erweisen. Er starb im Jahre 311, und Cäcilian wurde als sein Nachfolger erwählt. Zwei ehrgeizige Priester, Botrus und Celestius, hatten sich selbst Hoffnungen gemacht, traten gegen ihn auf, und verklagten ihn als Freund des Mensurius. Cäcilian war durch den Bischof Felix von Aptunga ordinirt worden; da auch dieser als Traditor angeklagt worden, so schloß man, daß er die Weihe gar nicht würdig habe ertheilen können. Zugleich sagte man, die Weihe sei deßwegen ungiltig, weil ihr die numidischen Bischöfe nicht beigewohnt. — In Carthago war eine reiche Frau, Lucilla, die an besondern gottesdienstlichen Uebungen Freude gehabt hatte. Cäcilian, noch Diacon, hatte ihr dieses verwiesen. Nun bestrebte sie sich aus Haß, ihn zu stürzen, und sie wandte dazu allen ihren Reichthum auf. Der Bischof Donatus von Casänigrä stellte sich an die Spitze der numidischen Bischöfe, die den Cäcilian vorluden, und da er nicht erschien, den Majorinus zum Bischofe von Carthago weihten. Und nun theilte sich ganz Afrika in dieses Schisma. Donatus wandte sich mit der Bitte an den Kaiser Constantin, daß er die Sache untersuchen lasse. Constantin erwählte gallische und italische Bischöfe unter dem Vorsitz des Papstes Melchiades, daß sie den Streit untersuchten; und sie entschieden zu Cäcilian's Gunsten. Aber Donatus war damit nicht zufrieden, er bat den Kaiser, die Sache von einer größern Synode untersuchen zu lassen. Es geschah; im Jahre 314 versammelte sich zu Arles eine Synode. Sie entschied a) Cäcilian hat die Ordination von keinem Traditor erhalten; b) sollte aber auch Felix wirklich ein Traditor gewesen sein, so wäre doch die Ordination giltig; Cäcilian bleibe im Rechte.

Die Schismatiker wandten sich im Jahre 316 noch einmal an den Kaiser, daß er persönlich entscheide. Er that es zu Mailand, und sprach sich wieder für Cäcilian aus. Zugleich verbannte er mehrere der schwärmerischen Anhänger des Majorinus; einige, welche Gewaltthätigkeiten geübt, wurden mit Confiskation ihrer Güter bedroht und bestraft.

Nun aber sagten die Schismatiker: die wahre katholische Kirche ist in der größten Gefahr, sie hört auf, wenn wir sie nicht halten. Es entstanden die Circumcellionen. Es waren dieß Landleute, welche ihre Arbeiten verließen; an sie schlossen sich viele Asceten an, und sie zogen in Afrika umher. Kein katholischer Bischof war vor ihnen des Lebens sicher, sie begingen überall die größten Gewaltthätigkeiten. So zwangen sie z. B. die Gläubiger, den Schuldnern ihre Schulden nachzulassen. Begegneten sie auf der Straße einem Herrn, der ritt, und seinem Sklaven, der neben ihm ging, so hoben sie jenen herab, und setzten diesen auf das Pferd. Zugleich bildeten sie die Leibwache der donatistischen Bischöfe.

Donatus der Große, erster schismatischer Bischof von Carthago, trat jetzt auf, von welchem die Sekte ihren Namen erhielt. Er bestärkte sie so sehr in ihrer Wuth, daß sie die abscheulichsten Ausschweifungen begingen. Constantin glaubte die Ruhe durch Zurückrufung ihrer Bischöfe herstellen zu können; vergebens. Er starb, und sein Sohn Constans erhielt Afrika. Dieser vertheilte durch seine Commissäre Macarius und Paulus an die ärmern Donatisten Geschenke. Viele kehrten zurück, während die Wuth der Uebrigen auf das Höchste stieg. Die Commissäre mußten sich mit Bewaffneten umgeben. Die Circumcellionen wurden dadurch noch wüthender; sie ermordeten sich selbst gegenseitig, um als Martyrer zu sterben. Macarius und Paulus gebrauchten militärische Gewalt, und die Ruhe wurde wieder hergestellt.

Aber unter Kaiser Julian brach der Greuel auf das Neue aus. Er erlaubte den donatistischen Bischöfen die Rückkehr; den Katholiken wurden fast alle Kirchen genommen, und den Donatisten übergeben. Diese wuschen sie von Innen und Außen ab, und zertrümmerten die Altäre und die Kirchengefäße. Alle zu ihnen übertretenden Katholiken — und viele traten über — wurden wieder getauft. Kinder von einem

und zwei Jahren wurden der Buße unterworfen, weil sie Schismatiker waren. — Nach Julian behaupteten die Kaiser gegen sie dieselbe Politik, wie gegen die Arianer; unter Gratian aber wurden schwerere Edikte gegen sie erlassen.

Erst etwa sechzig Jahre nach dem Entstehen der Sekte trat der dritte schismatische Bischof von Carthago, Parmenian, auf, und vertheidigte die Donatisten. Aber Optatus von Mileve schrieb nun das Werk: „de schismate Donatistarum", welche Schrift wir noch besitzen. Ursprünglich bestand sie aus sechs Büchern, Optatus aber fügte nachher noch ein siebentes hinzu. In ihm ist noch von Papst Damasus die Rede, welcher die Kirche vom Jahre 366—384 regierte. Bald nach Optatus erhob sich Aurel. Augustinus,[1]) Bischof von Hippo Regius, der die afrikanische Kirche wieder einigte; von ihm an nahm der Streit erst eine andere Wendung. Die Circumcellionen überfielen ihn und drohten ihm mit dem Tode, er aber ließ sich nicht schrecken. Er schrieb gegen sie, er stritt mit den donatistischen Bischöfen und predigte gegen sie. Er wurde deßwegen selbst nach Carthago gerufen und überall besiegte er die Donatisten.

Der heilige Augustin wurde im Jahre 353 zu Tagaste in Numidien geboren, in der Nähe von Hippo. Sein Vater war Patricius, seine Mutter hieß Monika. Der Vater war Heide und blieb es bis auf sein Sterbebett; er zeigte sich eben als ein Mann, der für das Höchste wenig Interesse hatte. Sein Vermögen war nicht bedeutend. Monika war Christin, sehr fromm und sehr verständig, und übte auf Augustin von seiner Kindheit an einen entschiedenen Einfluß, während ihm sein Vater fast ganz fremd blieb. Sie unterrichtete ihn im Christenthume; aber taufen ließ sie ihn nicht, nach

---

[1]) Kloth: Der heilige Kirchenlehrer Augustin. 2 Thl. Aachen 1840. — C. Bindemann: Der heilige Augustin. 2 Bd. Berlin 1844—1855 (reicht nur bis zu seiner Erwählung zum Bischofe). — Friedrich Böhringer: Die Kirchengeschichte in Biographien. I. 3 Abth. 1844. S. 99—774. — J. J. Franc. Poujoulat: Histoire de s. Augustin. 3 vol. Par. 1844 (deutsch von Hurter 1846); 3 édit. 1866. — Gangauf: Die metaphysische Psychologie des heiligen Augustin. Augsb. 1852. — Gangauf: Die Lehre des heiligen Augustin von der Trinität. Augsb. 1866. — M. Nourrisson: La philosophie de st. Augustin. 2 vols. Par. 1867.

einer damals sehr gewöhnlichen Sitte.[1]) Augustin zeigte sich als ein Knabe von der leichtesten Fassungskraft; zugleich ließ er oft Geistesblicke sehen, die auf ausgezeichnete Talente schließen ließen. Seine Eltern verwandten daher Alles auf seine Bildung, aber das Vermögen war nicht groß und nur durch große Sparsamkeit seiner Mutter Monica wurde Augustin in den Stand gesetzt, die Schulen von Tagaste besuchen zu können.

Von Tagaste kam Augustin nach Carthago, und hier war er der ausgezeichnetste Schüler, worüber er aber sehr eitel wurde. Nach dem Wunsche seiner Eltern sollte er zu den höchsten Staatswürden emporsteigen. Als er aber die philosophischen Studien begann, und besonders den Cicero las, wurde er davon so begeistert, daß er sein ganzes Leben den Wissenschaften zu widmen beschloß. Nachdem er den Plato und Aristoteles gelesen, trat er in seiner Vaterstadt als Rhetor auf und kam dann nach Carthago, wo er ebenfalls lehrte. Aber so ausgezeichnet er in wissenschaftlicher Hinsicht war, so machte er in der Sittlichkeit desto geringere Fortschritte. Er ließ sich sehr stark von der Wollust beherrschen, und diese führte ihn den Manichäern zu, die sich damals sehr verbreiteten und gerade die ausgezeichnetsten Jünglinge zu umstricken suchten. Die manichäische Lehre von dem Ursprung des Bösen fand in seinem lasterhaften Gemüthe desto leichteren Eingang, denn sie entschuldigte ja seine Vergehungen, indem sie das Böse als etwas Physisches erklärte. Zugleich war er durch seine Lüste ganz unfähig geworden, sich Gott im Geiste zu nahen; sich von denselben zu befreien, kostete ihn später unendliche Mühe. Dann schmeichelten die Manichäer besonders seiner Eitelkeit. Sie sagten ihm, die katholische Kirche habe Lehren, die zwar für Ungebildete, aber nicht für Gebildete seines Gleichen passen. Jene lege ein unerträgliches Joch auf; sie aber gestatteten vollkommene Freiheit der geistigen Forschung, während sich die Kirche stets auf ihre Auctorität berufe. Dadurch und durch seine Meinung, daß er im Besitze der wahren Weisheit sei, schmeichelten sie ihm, und er gab sich

[1]) Histoire de Ste Monique, par M. **Bougaud**. 3 éd. 1867. — C. **Lancilotto**: Vita S. Aurelii Augustini Hipp. ep., Monaci 1633. — Fr. **Mayr**: Augustinus divus, vitae spirit. magister, 2 t. Monach. 1727.

ihnen gänzlich hin. Seine Mutter war darüber auf das Tiefste bekümmert, und sie betete unablässig um seine Bekehrung zu Gott. Sie wandte sich auch an gelehrte Männer, die ihn im Religionsgespräche besiegen könnten, und sie beschwor deßhalb einen sehr frommen Bischof, der selbst früher Manichäer gewesen, daß er ihren Sohn bekehre. Aber dieser zeigte ihr, daß ihr Sohn jetzt in seiner ersten Begeisterung unzugänglich sei. Und obwohl sie ihn noch einmal bat, that er es nicht, sagte ihr aber beim Abschiede, daß es unmöglich sei, daß der Sohn so vieler Thränen verloren gehe. Getröstet kehrte sie heim, und sie hatte eine Vision, und hörte die Worte: Wo du stehest, wird auch dein Sohn einst stehen. Augustin, dem sie dieß erzählte, sagte zu ihr: Siehe, so wirst du Manichäerin werden. Sie aber sagte zu ihm: Nicht ich werde sein, was du bist, sondern du, was ich bin. Augustin warb selbst der Häresie Anhänger, ging aber bald nach Rom, und ertheilte dort Privatunterricht. Er wohnte bei einem Manichäer; die Manichäer verschafften ihm einen öffentlichen Lehrstuhl zu Mailand, 385.

Augustin hatte aber jetzt schon manche Zweifel gegen das manichäische System. Er theilte sie Manichäern mit, diese aber konnten sie nicht lösen, sondern vertrösteten ihn auf Faustus, der ihr berühmtester Lehrer war, und sich ihren Bischof nannte. Dieser war sehr beredt, und suchte den Augustin damit zu überlisten; aber Augustin ließ sich nicht täuschen. Die Theologie der Manichäer war nämlich nichts, als Physiologie; und Augustin's Kenntnisse in der Mathematik, Astronomie und Physik gaben ihm viele Zweifel ein. Faustus konnte, da Augustin sie ihm vorlegte, gar nichts darauf erwidern, als schöne Worte, und Augustin zweifelte nun gänzlich an der Wahrheit des Manichäismus. Aber dadurch wurde er der katholischen Lehre nicht näher gebracht.

Er wurde Skeptiker, nebst seinen zwei Freunden Alypius und Nebridius, konnte aber doch die manichäische Lehre immer nicht ganz aus sich verbannen; denn sie billigte ja sein Leben. Da hörte er von der großen Beredtsamkeit des Bischofs Ambrosius, und er beschloß, ihn zu hören. Ambrosius fesselte ihn durch seinen herrlichen Vortrag und durch die Tiefe seines Geistes. Er hatte nichts von ihm lernen, sondern ihn bloß hören wollen. Und nun beschloß er, sich von ihm

der die katholische Lehre unterrichten zu lassen. Ambrosius stellte fters auch alttestamentliche Männer dar, und rühmte ihren Glauben nd Wandel; die Manichäer aber verwarfen das alte Testament änzlich. Nun studirte Augustin mit allem Fleiße die paulinischen Briefe, und er gelangte allmälig zu der Ueberzeugung, daß die katholische Lehre die wahre sei. Einst saß er mit mehreren Freunden beisammen, und einer las die paulinischen Briefe vor. Es knüpfte sich nit seinem Vetter Pontitian, der ein Feldoberster war, zufälligerweise n ihre Gesellschaft trat und seine Verwunderung ausdrückte, in einer solchen Gesellschaft eine solche Lektüre zu treffen — ein religiöses Gespräch an, und dieser erzählte ihnen das Leben des heiligen Antonius. Darüber wurde Augustin erschüttert, daß er bei allen seinen Kenntnissen doch ein Sklave der elendesten Lust sei, während Antonius sich so hoch emporgeschwungen. Und nun begann er den Kampf mit seiner Sünde. Als die Gnade gesiegt hatte, ließ er sich taufen, 387. Seine Mutter war ihm nach Italien nachgereist, und sie sah jetzt ihren einzigen Wunsch erfüllt. Augustin kehrte in demselben Jahre nach Afrika zurück, und begab sich in die Einsamkeit. Im Jahre 391 wurde er Priester, im Jahre 395 Gehilfe des Bischofs von Hippo, Valerius, und im Jahre 396 selbst Bischof, da Valerius starb.

Nachdem er zuerst ein Werk gegen die Akademiker herausgegeben, so wie ein Buch: de ordine, wendete er sich gegen die Manichäer, und schrieb über die erziehende Auctorität der Kirche. Zwei Schriften: de vera religione und de utilitate credendi, Freunden gewidmet, waren ebenfalls gegen die Manichäer gerichtet. Er sagt: darüber kann kein Zweifel obwalten, daß der vollkommene Weise keiner Auctorität bedarf. Aber dieß ist die große Frage, wer zur vollkommenen Weisheit gelangt. Die Lösung dieser Frage finden wir in Jesus Christus; durch seine Lehre und seine Wunder stellte er sich als die Auctorität selbst dar. Er stellte sich dar als solcher, der Glauben verdient. Er sagte: Wenn ihr nach meiner Lehre lebet, werdet ihr sehen, daß sie aus Gott ist. Also zuerst gläubiger Gehorsam, und dann erst die Selbsteinsicht. Wenn man aber zuerst diese verspricht, wie die Manichäer, und dann erst den Glauben, so ist dieß gerade umgekehrt. Aber nicht bloß zur Zeit Christi war

diese Auctorität nothwendig, sondern sie ist es durch alle Zeiten. Immer müssen wir zuerst glauben, und dann erst gelangen wir zur Einsicht. Diese Auctorität ist die katholische Kirche, sie allein vermag zu Christo zurückzuführen. Alle Sekten sind erst später entstanden, und haben also keine Auctorität. Der vollkommene durch die Kirche Erzogene steht nicht unter ihr, sondern er stimmt vollkommen allen ihren Wahrheiten bei und ist davon überzeugt. Wer erst in der Erziehung begriffen ist, der gebe sich der Kirche hin, und seine Ueberzeugung wird immer mehr zunehmen. Die Häretiker aber wollen keine Auctorität, und sie zerstören deßwegen auch das Institut Christi. Die Manichäer sagen: Die heilige Schrift ist die Auctorität. Aber ich würde selbst der Schrift nicht glauben, wenn nicht die Kirche sie approbirte (adv. Faust.).

Die Kirche wurde auch von den Donatisten verwirrt, indem sie gleichfalls ihre Auctorität bestürmten. Augustin wurde von diesem Schisma auf das Tiefste ergriffen, und er that Alles, um die Donatisten zu besiegen, und die Kirche gegen sie zu vertheidigen. Aber ihnen gegenüber hob er eine andere Seite der Kirche hervor, als gegen die Manichäer, er stellte sie als die Gemeinschaft der Gläubigen dar, die lebendig an Christus glauben und seinen Leib bilden. Im Streite war die wahre Liebe ausgegangen, und er zeigte daher, daß es keine wahre Liebe gebe, als in Christo und in der Kirche. Dann bezeichnete er die Merkmale, an welchen die wahre Kirche erkannt werde.

Die wichtigsten Quellen über die Donatisten sind: Die Schriften Augustin's: de baptismo l. 7, de unico baptismo, contra Cresconium l. 4, de unitate ecclesiae, contra Petilianum l. 3, contr. Parmenianum l. 3 etc., und das Werk des Optatus von Mileve. — Tychonius stellte sehr berühmte hermeneutische Regeln auf.

Es handelte sich vorzugsweise um die Kirche, besonders um die Prädicate derselben. Beide, die Katholiken und die Donatisten, stimmten überein, daß die Kirche nur Eine sein könne, eine sichtbare und heilige. In der nähern Bestimmung der Heiligkeit der Kirche waren sie aber nicht einig. Tychonius sagt, daß die Donatisten stets den Satz aufstellten: Was wir wollen, ist nichts, als daß die Kirche heilig sei. Sie setzten die Heiligkeit darein, daß alle zur sichtbaren

Kirche gehörigen Mitglieder heilig sein müßten. Sie sagten auch: Durch den Verkehr mit Unheiligen werde selbst der früher heilig Gewesene unheilig; es gehe von den Unheiligen eine ansteckende Kraft aus und besudle selbst die Heiligen; durch die Theilnahme an denselben Sacramenten mit Unheiligen werden auch die Heiligen unheilig; die Sacramente verlieren so ihre Kraft. Daher nannten die Donatisten sich die Heiligen; die katholische Kirche sei verunreinigt durch ihre Gemeinschaft mit den Traditoren. Sie stützten sich auf die Aussprüche Pauli, auf die Heiligen zu Rom, zu Corinth ꝛc. und besonders auf Ephes. 5, 27, wo Paulus das Verhältniß zwischen Christus und der Kirche darstellt, indem er sagt: Christus habe seine Braut, die Kirche, rein gewaschen, damit sie sei (ecclesia sancta, sine ruga etc.) heilig, makellos. Die Heiligkeit der Kirche besteht objektiv in ihren göttlichen Institutionen, d. h. in ihren Sacramenten, in ihrer Lehre, im heiligen Geiste, der sie nie verläßt, in Christus selbst. Keine auch noch so große Sünde kann die göttlichen Verheißungen zu nichte machen. Subjectiv besteht darin ihre Heiligkeit, daß in der Kirche heilige Mitglieder sind, die die Gnade Gottes in sich aufgenommen; sie sind durch die ganze Kirche zerstreut; sie sind beständig vorhanden, weil die Gnade stets wirksam ist. Die obige Stelle drückt also aus, was die Kirche sein soll. Ganz rein wird erst die triumphirende werden, wenn sie aufhört, eine streitende zu sein. Hieher bezieht Augustin auch noch die Parabel vom Waizen und Unkraut. — Es sei ja den Menschen gar nicht möglich, den Heiligen vom Unheiligen auszuscheiden; dieses könne der Herzenskundige allein. Aus den Briefen der Apostel, und noch mehr aus denen des heiligen Cyprian sei es ersichtlich, daß es damals schon Unheilige gab. Er hebt ferner den Stolz und Eigendünkel der Donatisten hervor, und daß man vom Bösen nicht angesteckt werden könne, wenn man selbst nicht wolle. Diese ihre Lehre hebe den freien Willen auf.

Nun wandte sich der Streit auf das Prädikat der Apostolicität. Katholiken und Donatisten waren einig, daß die wahre Kirche einig sein müsse. Die Katholiken sagten, man erkenne dieses aus dem fortgesetzten Episcopat. Die Donatisten sagten, ihre Bischöfe seien ebenfalls von andern Bischöfen ordinirt, und somit ihre Kirche apostolisch.

Nun entgegneten die Katholiken, es komme darauf an, ob der Episcopat mit dem Primat zu Rom zusammenhänge. Die Donatisten erkannten die Nothwendigkeit des Primats, und schickten einen Bischof als Primas nach Rom. Aber natürlich wies man ihnen nach, daß dieser Niemanden nachfolge.

Besonders handelte es sich auch um die Frage, ob ein unsittlicher Priester die Sacramente giltig spenden könne? Aber statt diese Frage blos aufzuwerfen, behaupteten die Donatisten geradezu das Gegentheil. Ein lasterhafter Priester ist allerdings ein Gegenstand der Freude der Teufel und des furchtbarsten Zornes Gottes, und von ihnen ging stets das größte Unheil aus. Aber, sagt Augustin, die Kraft und die Wirksamkeit der Sacramente hängt nicht von der Persönlichkeit des Ausspenders, sondern von seinem objectiven Character ab. Christus selbst läßt die Sünden nach, und theilt sich mit im heiligen Abendmahle. Denn wenn der unwürdige Geistliche kein Sakrament ertheilen könnte, so wüßte Niemand, ob er je ein Sacrament empfangen habe, da Niemand einem Priester in das Herz sehen kann. Wie groß müßte die Angst der Gläubigen sein, weil sie nie von dem Empfange der Sacramente gewiß sein könnten? Wie die Heiligkeit der Kirche in ihrem objectiven Character liegt, so ist es auch bei dem Priester. — Diese Beantwortung des heiligen Augustinus machte einen tiefen Eindruck auf die Donatisten, und viele kehrten zu der Kirche zurück.

Nun kam auch noch die Ketzertaufe zum Streite. Auch diese Frage löste Augustin auf das Beste. Die Synode von Arles, 314, hatte bereits entschieden, daß die von Häretikern ertheilte Taufe giltig sei, wenn sie nach kirchlichem Sinne ertheilt werde. Gleiches entschied die Synode von Nicäa, 325; so wurde die römische Tradition überall in der Kirche angenommen, und sie war auch die älteste. Aber es war noch zu erklären, wie die Taufe außerhalb der Kirche giltig sein könne. Katholiken und Donatisten waren darüber einig, daß die Sacramente bei häretischen Gemeinden nicht seien. Warum aber die Taufe? Augustin sagt, man müsse an der Tradition und der Entscheidung von Nicäa halten. Die Kirche theilt dem, der in ihren Kreis eintritt, nur das mit, was dem Eintretenden noch fehlt. Kommt nun Jemand in die Kirche mit dem Glauben an Gott, so

gibt sie ihm diesen Glauben nicht. Kommt er sogar mit dem Glauben, daß Christus wahrhaft Gott und wesensgleich mit dem Vater sei, so gibt sie ihm auch diesen Glauben nicht. Wer also in vorgeschriebener Weise die Taufe außerhalb der Kirche erhalten hat, dem gibt die Kirche sie nicht mehr. Ertheilt aber die Kirche einem solchen gar Nichts?

Wohl; denn er hat nur das Sacrament erhalten, aber nicht die Gnade, und diese wird erst mit dem Eintritt in die Kirche wirksam. Solche sind zwar getauft, aber die Wirkungen der Taufe treten erst ein, wenn sie in die Kirche treten. Der häretische Hochmuth, der sie von der Kirche trennt, ist daran Ursache, nur in der Kirche ist die Liebe, und sie erst macht die Gnade wirksam. — Von der Kindertaufe, die in häretischen Gemeinschaften ertheilt worden, nahm Augustin an, daß sie dieselbe Wirkung, wie in der katholischen Kirche habe, hier tauften auch die Häretiker im Namen der Kirche.

Ueber Manches, was die Buße betrifft, namentlich ob die Kirche jene, die offenbar lasterhaft lebten, nicht ausschließen müsse, weiter unten. Augustin behauptet, daß dieses nicht unumgänglich nothwendig sei.

Im Jahre 411 wurde endlich nach der größten Mühseligkeit eine Conferenz zwischen den Donatisten und Katholiken zu Carthago gehalten. Als die Donatisten daselbst ankamen, und ein großer Saal ausersehen war, in dem sich beide Parteien versammeln sollten, blieben die Donatisten stehen. Man bot ihnen Stühle an, aber sie wollten nicht sitzen. (Der Psalm 1 sagt: Selig der Mann, der auf dem Stuhle der Pestilenz nicht sitzt.) Augustin schlug vor, man solle einen Ausschuß von je sieben Bischöfen beider Parteien einsetzen. Die Donatisten ergaben sich anfangs nicht darein, aber endlich ging es doch durch. Augustin und die katholischen Bischöfe zeigten sich über alles Lob erhaben und unvergleichlich. Sie erboten sich, sowie alle übrigen Bischöfe Afrika's, ihre Stellen niederzulegen, wo in ihrer Stadt ein donatistischer Bischof wäre. Da dieß in sehr vielen Städten der Fall war, so kann man einsehen, welch' heilige Liebe in den katholischen Bischöfen entzündet war. Noch erhoben sich Schwierigkeiten darüber, ob man den katholischen Bischöfen nicht falsche unterschoben hätte, damit sie nemlich die Zahl der donatistischen erreichten.

Wo daher zwei Bischöfe, ein donatistischer und ein katholischer, in einer Stadt waren, mußten sie vortreten, und einander anerkennen: und es ergab sich, daß alle katholischen wirklich Bischöfe seien. — Endlich begannen die Conferenzen. Viele donatistische Bischöfe bekehrten sich, und ihnen folgten viele Gemeinden. Aber doch konnte das Schisma nicht ganz aufgehoben werden. Die Staatsgewalt ließ nur Strafen eintreten gegen die, welche, obgleich besiegt, dennoch nicht übertraten. Dadurch ließen sich wieder Viele zum Uebertritte bewegen; aber einzelne donatistische Bischöfe erhielten sich bis in das siebente Jahrhundert.

Der heilige Pacianus [1]) von Barcelona hat uns drei Briefe an einen Novatianer Sympronian hinterlassen, aus denen man sieht, daß Novatianer und Donatisten auf demselben Standpunkte standen. Diese Briefe sind vortrefflich. Das Beste aber, was je über die Kirche geschrieben wurde, findet sich in Augustins Schriften.

Der Orient war ebenfalls nicht ganz frei von den donatistischen Umtrieben, und auch dort warf man die gleichen Fragen auf, besonders die, ob ein unsittlicher Geistlicher die Sacramente giltig verwalten könne. Weil aber dort die Streitigkeiten über die Gottheit Christi alle Gemüther beschäftigten, so konnte die donatistische Sekte nicht recht Wurzel fassen. Jedoch schlich sich dieselbe auch in Mesopotamien ein, wo sie besonders der Priester Audius verbreitete. Er war Ascet, und tadelte an den Geistlichen seiner Umgebung Geiz, irdischen Sinn, und bei Manchen auch Wollust. Um ihn zum Stillschweigen zu bringen, nahmen sie ihre Zuflucht zur weltlichen Regierung, welche auch gegen ihn einschritt. Bischöfe und andere Geistliche erklärten sich nun für ihn, und trennten sich ganz von der Kirche. Audius wurde zwar jetzt nach Scythien verwiesen; aber die Trennung dauerte doch bis in's fünfte Jahrhundert, und auch sie erklärten, daß kein unwürdiger Geistlicher die Sacramente giltig verwalten könne. Sie hielten auch Ostern mit den Juden, und führten noch andere besondere Gebräuche ein. (Epiphanius erzählt dieß ausführlich h. 50 (70).

---

[1]) Paciani opera, quae extant. Obras de Paciano, obispo de Barcelona, traducidas e ilustradas por Vicente Noguera Ramon. Valenc. 1786 4°. — Der Bischof Pacianus, Gams, K.-G. von Spanien II. 1. S. 318—325.

Eine Schrift des heiligen Isidor von Pelusium setzt voraus, daß sich auch in andern Gegenden ähnliche Erscheinungen zeigten. Er aber und Männer seines Gleichen wußten zu verhindern, daß kein Schisma daraus entstand.[1])

§. 15. Die Priscillianisten.[2])

In den ersten zwei Jahrhunderten verbreitete sich der Gnosticismus und Manichäismus im Orient; aber jetzt zeigte er sich auf einmal in Spanien, und auch in Gallien. Ein gewisser Marcus, aus Memphis gebürtig, wenigstens daher kommend, brachte in Spanien manichäische Grundsätze in Umlauf. Er gewann den Rhetor Elpidius und eine gewisse Agape, und hierauf beide den Priscillian. Dieser gehörte einem alten spanischen Geschlechte an, war gut unterrichtet worden, und zeichnete sich durch einschmeichelndes Betragen und große Beredtsamkeit aus; auch befliß er sich der strengsten Ascese. Sulpicius Severus (H. s. II, 46—51) aber sagt von ihm, daß er sehr ehrgeizig war. Selbst

---

[1]) Isidor von Alexandrien, Abt bei Pelusium, blühte um 431. Von ihm 2012 Briefe in 5 Büchern. Anderes ist verloren, anderes unächt. — Oper. ej. ed. Par. 1638. ed. Migne Patrol. graec. t. 79. — Fr. Arcadius: Isidorianae collationes, quibus Isidor. epp. cum mss. codd. comparantur supplent. aut emendt. (ed. Possin.) Rom. 1670. — Hrm. Agth. Niemeyer: De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina comment. hist. theol. Halle 1825.

[2]) Bacchiarius illustratus, sive de Priscilliana haeresi dissertatio, in Angeli Calogerae opuscula s. t. Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici. Venet. 1728—1754, 51 vol. in 12°. tom. 27. Venet. 1742. p. 61—157. — Simon v. Vries: Dissertatio critica de Priscillianistis eorumque fatis, doctrinis et moribus. Ultraj. 1745. — Franc. Girves: De historia Priscillianistarum dissertatio in 2 p. dist. Rom. 1750. — Nath. Lardner: Credibility of the Gospel History, deutsch von Bruhn und Heilmann, 1750 flg. t. II. vol. 9. p. 256 sq. — P. Thom. Cacciari: Exercitationes in universa s. Leonis M. opera, de Priscillianistarum haeresi et historia. Rom. 1751. — Chr. Walch: Histor. der Ketzereien. 1766. Thl. III. S. 378—481. — Florez: España sagrada t. 10, 14—18. — J. H. B. Luebkert: De haeresi Priscillianistarum ex fontibus denuo collatis disseruit. Hauniae 1840 (1841). — J. Math. Mandernach: Geschichte des Priscillianismus. Ein Versuch. Trier 1851. — Jak. Bernays: Ueber die Chronik des Sulpicius Severus. Berl. 1861 in 4°. S. 5—19. — P. Gams: Die Priscillianisten in Spanien. 1864; K.-G. v. Spanien II. 1. S. 359—391, 398—413, 456—479.

Bischöfe, wie Instantius und Salvianus, und das weibliche Geschlecht, gaben sich dem Manichäismus hin. Es wurde zwischen exoterischen und esoterischen Anhängern unterschieden. Auf's Strengste, selbst an Sonntagen, wurde gefastet, die Ehe vermieden oder aufgelöst, und Viele wurden dadurch gewonnen. Dieser Sekte wurde vorgeworfen, was zu sagen schändlich und unglaublich wäre, wenn es nicht auch sonst wieder aufgetaucht wäre.[1]) Sie beteten nackt und trieben schändliche Wollust; nach andern aber war dieß eine Uebung der Selbstabtödtung. Aber mit dem Satan läßt sich nicht spielen; sie wurden überwunden, und es fanden wirklich die größten Greuel statt. — Auf einer Seite bestand also die Praxis dieser Sekte darin, äußerst strenge zu sein, aber auf die Spitze getrieben, schlug sie in das Gegentheil über.

Die Kirche hatte zwischen den Eingeweihten und den erst Vorzubereitenden zu unterscheiden. Manche spanische Bischöfe beobachteten dieß nicht, und verfuhren gegen beide Arten gleich. (Der Bischof Hyginus von Corduba, damals Metropolit von Bätica, machte den Metropoliten Idatius (Clarus) der Provinz Lusitanien, wo das Unwesen besonders herrschte, auf es aufmerksam, erwies sich aber später selbst als schwach.) Die Synode von Saragossa — 380 — beschloß, daß die Bischöfe Instantius und Salvian abgesetzt seien; der Bischof Ithacius von Ossonoba, ein stürmischer Eiferer, wurde beauftragt, die Beschlüsse der Synode gegen die Sekte durchzuführen. Von diesem sagt Sulpic. Severus, er habe nur die Leute angesehen, und wer schwärmerisch und bleich ausgesehen, oder viel fastete, der habe ihm als Ketzer gegolten; er habe so viele dem Priscillianismus zugeführt. Da dieser sich immer weiter verbreitete, so rief er die weltliche Gewalt zu Hilfe, und diese verfuhr sehr strenge. Nun wandten sich die Häupter der Sekte an den Papst Damasus, einen Spanier, und den heiligen Ambrosius. (Priscillian selbst gewann durch Bestechung den Hofmarschall Macedonius.) Ein Rescript hob die früheren Erlasse auf; Instantius und Priscillian (Bischof in Avila) kehrten ohne Kampf zu ihren Sitzen zurück; Salvian war in Rom gestorben. Ithacius mußte sogar flüchten. Aber (der Spanier) Maximus, welcher eben

[1]) Die Ebelianer in Königsberg scheinen gemeint zu sein.

Gegenkaiser geworden war, nahm sich des Ithacius an, im Jahre 384 trat die Synode von Bordeaux zusammen, welche die priscillianistischen Bischöfe absetzte. Aber Priscillian appellirte jetzt an den Kaiser (wodurch er sich selbst die Grube grub), und die Synode genehmigte es.

Unter den katholischen Bischöfen selbst entstand nun eine Spaltung, und es wurde gefragt, ob überhaupt diese Angelegenheit vor ein weltliches Gericht kommen dürfe. Die meisten und besten katholischen Bischöfe erklärten sich dagegen, besonders Martin von Tours, Ambrosius und Papst Siricius. Aber die entgegengesetzte Ansicht siegte. Das kaiserliche Gericht entschied, daß Priscillian nebst der Wittwe Euchrotia und sechs Andern des Todes schuldig sei, und das Todesurtheil wurde an ihnen vollzogen, 385. — Die Priscillanisten hielten den Priscillian für einen Martyrer, und schwuren auf seinen Namen. Die Sekte nahm seit dem Jahre 400, wo eine Synode zu Toledo gegen sie gehalten wurde, ab, sie dauerte jedoch noch bei Einigen im sechsten Jahrhundert fort (und wurde noch einmal auf der Synode von Braga mit ihren Lehren verworfen.[1])

---

[1]) J. Bernays hat in seiner Abhandlung über die Chronik des Sulp. Severus nachgewiesen, daß man den Aussagen desselben über die Bischöfe keinen Glauben schenken dürfe. Er war einer jener hypereifrigen Laien, denen es kein Papst, kein Bischof und kein Priester recht machen kann; in seinen Augen war allein Martin von Tours ein würdiger Bischof. Je mehr er diesen erhob, um so mehr zog er die andern herab. — Bernays hat ferner gezeigt, daß in dem Prozesse gegen Priscillian alle Formen des römischen Rechts eingehalten wurden, daß nach den vorliegenden Gesetzen die Todesstrafe erfolgen mußte, weil die Verbrechen erwiesen waren. — Priscillian hatte selbst an das weltliche Gericht appellirt, und nicht die Bischöfe hatten ihn vor dasselbe gezogen. — Der Herausgeber hat seinerseits nachzuweisen gesucht, daß der Ursprung dieser Sekte um fünfzig Jahre älter sei, als man gewöhnlich annimmt, indem ihr Stifter Marcus in der Zeit des Hosius lebte, daß ihr Hauptsitz zuerst Lusitanien, später Galizien war, wozu damals Alt-Castilien gehörte, daß die frappante Erscheinung, wornach eine Zeit lang fast der ganze Episcopat von Galizien zu der Sekte gehörte, nur aus dem Gesichtspunkte erklärt werden könne, daß sie in der Hinrichtung ihres Landsmanns Priscillian durch den Usurpator Maximus zugleich einen Racheakt des Maximus gegen ihren Landsmann, den Kaiser Theodosius aus Cauca (Coca in Alt-Castilien), sehen zu sollen glaubten. Thatsache ist, daß, wie Maximus den Priscillian enthaupten ließ, so auch Theodosius den Maximus durch das Schwert hinrichten ließ. (J. H. Reinkens, Martin von Tours, Bresl. 1866 S. 151 — nennt meine Beweisführung „kühn", aber ich

Afrika wurde auf längere Zeit der Hauptsitz manichäischer Umtriebe, besonders als die Deutschen eine römische Provinz nach der andern eroberten. In Afrika war auch Faustus geboren. Als aber ganz Italien von den Ostgothen besetzt wurde und die Unwissenheit immer größer wurde, hatten die Manichäer hier ihren besten Spielraum. Schon Leo I. mußte alle seine Kraft gegen sie aufwenden; aber im sechsten Jahrhundert, besonders unter dem Ostgothen Theodorich, war der Manichäismus selbst in Rom so ausgebreitet, daß Boëthius den Papst Symmachus bat, gegen sie einzuschreiten. Ungeachtet ein Aufruhr zu befürchten war, begann Boëthius die Untersuchung, und es fand sich, daß die angesehensten Familien manichäisch waren. Dennoch setzte er die Untersuchung fort, so daß die Vornehmsten flüchteten. Allein im Stillen dauerte doch der Manichäismus fort, und wartete nur auf eine günstige Gelegenheit, um wieder hervorzubrechen.

Jovinian [1]) (c. 390) war Mönch in einem Kloster in Rom, widmete sich dort außerordentlich dem Fasten, trug schwarze Kleider, und Jeder, der ihn kannte, lobte seine Mönchstugend. Aber jetzt verließ er das Kloster, kaufte sich Kleider von der feinsten Seide und Wolle, liebte sehr einen guten Bissen, liebte auch sehr die schwelgerischen Mahle, und producirte sich doch als Mönch. Er wollte das Mönchthum nicht aufgeben, zugleich aber doch auch die Welt genießen. Jovinians Lehrsätze sollten nun seinen Lebenswandel entschuldigen. Deßwegen lehrte er: a) alle Sünden sind einander gleich; wer eine Sünde begeht, begeht eben eine

---

wollte nicht sagen, daß die galizischen Bischöfe wirklich so gedacht und gesprochen haben, sondern daß sich die sonst unbegreifliche Thatsache, daß die Bischöfe einer ganzen Kirchenprovinz, an ihrer Spitze der ehrwürdige Symphosius, Metropolit von Astorga, und sein Nachfolger, der heilige Dictinius, der abscheulichsten aller Häresieen verfielen, anders nicht leicht, als aus politisch-patriotischen Motiven, aus dem Kampfe des Maximus gegen Theodosius, erklären lasse.) Die Thatsache selbst ist aber so zu sagen in der Kirchengeschichte noch neu; denn sämmtliche Schriften über die Sekte haben die neuen von Florez mitgetheilten Documente nicht berücksichtigt.

[1]) Auch von Neander und a. Luthern verglichen Hier. adv. Jovin. l. III. (c. 392). — Epist. 48 ad Pammach. p. libris ctr. Jovinianum. — August. de haeres. cp. 82. — Siricii epist. ad diversos epp. adv. Jovin. — Ambrosii rescriptum ad Siricium. — G. B. Lindner: De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis. Lips. 1839.

Sünde; die Sünden unterscheiden sich nur dadurch, daß eine äußerlich größer erscheint, als die andere; innerlich sind sie alle gleich. b) alle Tugenden sind sich gleich. c) Wer in der Taufe wiedergeboren ist, kann nicht mehr sündigen, wer es thut, ist nicht recht getauft. Welche getauft sind, die sind sich alle gleich. d) Es gibt keine Stufen in der christlichen Vollkommenheit, und auch nicht in der künftigen Belohnung. Es ist daher auch gleich, ob man in der Virginität lebt oder nicht. e) Es ist eins, ob man ißt und trinkt, oder nicht, d. h. das Fasten, seiner Idee nach aufgefaßt, hat gar keinen Vorzug vor dem Essen und Trinken, wenn man es nur auf Gott bezieht. f) Die seligste Jungfrau hat dadurch, daß sie geboren hat, aufgehört, Jungfrau zu sein. — Eben weil er die Virginität nicht wollte, wollte er durch jene Erklärung auch dieses Hinderniß auf die Seite räumen. So suchte er sein Leben zu rechtfertigen.

Helvidius[1]) und Bonosus[2]) gingen in Hinsicht auf den letztern Punkt nur dadurch noch weiter, daß sie sagten, Maria habe von Joseph nach der Geburt des Herrn noch mehrere Kinder geboren.

Vigilantius, aus Calagurris im Norden der Pyrenäen, den Hieronymus früher „heilig" nennt, (ep. 58 um 400,) spottete über kirchliche Ceremonien und Gebräuche, wie über das Anzünden von vielen Kerzen, über das Alleluja, über die Gewohnheit, Almosen nach Jerusalem zu senden, bekämpfte die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, die freiwillige Armuth, das Mönchsthum, besonders den Coelibat. Die Priester Ripuarius und Desiderius schrieben darüber an Hieronymus, welcher durch seine zermalmende Widerlegung dem Vigilantius eine bleibende Stelle in der Kirchengeschichte erworben hat (ep. 61 et 109 (138) ad Ripuarium, (J. 406) Ders.: liber contra Vigilantium, die Arbeit eines einzigen Abends. — Wil. Schmidt, Vigilantius, sein Verhältniß zum heiligen Hieronymus und zur Kirchenlehre damaliger Zeit, Münster 1860.[3])

---

[1]) Hieron. adv. Helvid. (ann. 383.)

[2]) Walch: De Bonoso haeretico. Goett. 1754. — Ketzergeschichte. 3 Thl. S. 598—625.

[3]) v. Geñadii, de vir. illust. c. 35. — J. G. Walch: De Vigil. haeretico-orthodoxo. Jen. 1756. — Nicol. Antonio, bibl. vet. I, 230—234. — Gams, II. 1. p. 324—325.

§. 16. Pelagianismus.[1])

Die pelagianischen Streitigkeiten beschäftigten sich mit der Lehre von der Erbsünde, der Gnade und der Freiheit. Pelagius leugnete die Erbsünde und die Nothwendigkeit der Erlösung. Der Anfang dieses Streites datirt sich aus dem Anfang der arianischen Streitigkeiten, und der Pelagianismus scheint nur die practische Seite des Arianismus zu sein. Warum sollte der Sohn Gottes Mensch geworden sein, um das Menschengeschlecht zu erlösen, wenn es keine Sünde hatte und also keiner Erlösung bedurfte? Soweit uns die Lehre der Arianer bekannt ist, wissen wir, daß auch die Pelagianer alles leugneten, was jene leugneten. Zwar leugnete Pelagius nicht, daß Christus Gott war, aber dieß nur aus Inconsequenz; denn jene Lehre paßte gar nicht in sein System. — Auch hängt der Pelagianismus mit dem Nestorianismus zusammen, und er hat demnach seinen Entstehungsgrund in der ganzen arianischen Zeit.

Pelagius war von Geburt ein Britte, aus dem eigentlichen England. Eine sehr gute Erziehung wurde ihm zu Theil. Er wurde in späterm Alter Mönch, kam im Jahre 405 oder 406 als solcher

[1]) G. J. Vossius: Histor. de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. Ludg. Bat. 1618 (Amstd. 1655). — Noris: Historia pelagiana. Par. 1673 (opp. ej. Veron. 1729, I). — J. Garnier: Dissertat. septem, quibus integra continetur Pelagian. historia (in ed. opp. Marii Mercator. Par. 1673 (Baluz. 1684). — Praefatio (Benedict.) ad t. X. oper. S. Augustini. — Horn: De sententiis eorum patrum, quor. auctoritas ante Augustin. plurimum valuit, de peccato originali. Gott. 1801. 4°. — G. Fr. Wiggers: Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus und Semipelagianismus (bis zur Synode von Orange). Hamb. 1831—1833 (1834) 2 Ausgaben. — Lentzen: De Pelagianae doctr. principiis. Col. 1833. — J. E. Jacobi: Die Lehre des Pelagius. 6¼ B. 1842. — F. Wörter: Die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit bis auf Augustinus. 2 Bd. Freib. 1856—1860. — Wörter: Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. Freib. 1866. — Ch. Ernst. Luthardt: Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnisse zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 470 S. Leipz. 1863. — P. J. Habert: Theologiae graecorum patrum vindicatae circa univers. materiam gratiae. Wirceb. 1863. (Der Bd. 1 von Wörter enthält gleichfalls die Lehre der griechischen Väter über die Gnade bis auf Chrysostomus.)

ach Rom, und wurde dort mit dem größten Wohlwollen in den esten Häusern aufgenommen. Bald gab er einen Commentar über en Römerbrief heraus, und da er sich als Ascet auszeichnete, so vurde er von Vielen als geistlicher Vater verehrt, besonders von vielen edlen römischen Jünglingen und Jungfrauen. So lange er n Rom war, erregte er gar keine Streitigkeiten; wahrscheinlich mochte man auf ihn nicht gar zu genau merken. Zur Abreise von Rom bewog ihn der Zug Alarichs gegen Rom. Begleitet von Coelestius, kam er nach Afrika. Coelestius wird bald als Schotte, bald als Afrikaner bezeichnet. Er hatte das Recht studirt; Marius Mercator[1]) nennt ihn einen Sachwalter. Auch er wurde Mönch, und vertheidigte auf das Eifrigste die Lehre des Pelagius. Dieser war schlau, wußte sich zu verstecken und theologische Streitigkeiten zu vermeiden, oder ihnen wenigstens glücklich zu entschlüpfen. Coelestius aber trat offen hervor, und drang darauf, des Pelagius Lehre müsse überall angenommen werden, weil davon das Heil der Welt abhänge. Hieronymus nennt ihn den eigentlichen Führer in diesen Streitigkeiten.[2])

Des Pelagius Lehre lernen wir am besten aus seinem Briefe an die Jungfrau Demetrias kennen, dann aus Augustin's Schriften, besonders jener de gratia Christi (cp. 13, 17, 40—41).[3]) Des Pelagius Commentar über den Römerbrief ist nicht anzuziehen, weil er von katholischen Schriftstellern verbessert wurde. In jenem Briefe an die Demetrias sagt er:[4]) Wenn ich Jemand die Anleitung zu einem heiligen Leben gebe, so habe ich vor allem auf die Kräfte aufmerksam zu machen, die er von Natur erhalten hat. Nichts fordert den Menschen mehr zur geistigen Trägheit auf, als der Wahn, der Mensch sei von Natur böse. Dieß ist er nicht, und es ist nicht anzunehmen, daß Gott das ganze Menschengeschlecht in den Fall Adam's verwickelte. Das läßt schon seine Gerechtigkeit nicht zu, und jeder Mensch wird mit denselben Anlagen und geistigen Gaben und ohne

---

[1]) Commonitoria v. 429, 431, opp. ed. Baluz. Par. 1684.

[2]) Ep. 183 ad Ctesiphontem. — Dial. adv. Pelagianos l. III.

[3]) Die Schriften Aug. in t. X s. Werke.

[4]) Expos. in epp. Paulinas, Hieron. opp t. 5. p. 925. — Ep. ad Demetriadem, ed. Semler. Hal. 1775.— Libell. fidei ad Innoc. I. (Hieron. opp. t. 5; ap. Migne P. l. t. 48 int. opp. Marii Merc.)

Sünde geboren, wie Adam geschaffen wurde. Die Sünde besteht bloß in der Nachahmung des Adam, nicht aber durch die Geburt pflanzt sie sich fort. Adam war auch sterblich geschaffen und dem Tode unterworfen; der Tod ist keine Strafe, sondern eine Folge der Einrichtung, die Gott bei der Schöpfung traf. Ebenso verhält es sich mit den Krankheiten und auch mit der Sinnlichkeit. Vermittelst seiner Freiheit ist der Mensch im Stande, alles Gute zu thun, und er kann, wenn er will, ganz und gar unsündlich sein. Dieß zeigte sich bei den Juden und Heiden; und wenn schon bei diesen so große Tugenden gefunden werden, was wird es erst bei dem Christen sein, der noch dazu mit der Gnade ausgerüstet ist?

Pelagius wußte also doch von einer Gnade, mittelst welcher sich der Mensch um so leichter zum höchsten Grade sittlicher Vollkommenheit aufschwingen kann. Im Menschen ist die possibilitas, das Vermögen zu allem Guten; dieses Vermögen, diese seine Freiheit ist der nothwendige Grund zu allem Guten. Weil sie ein Geschenk Gottes ist, wirkt die Gnade zu allem Guten mit. Dann unterscheidet er das Wollen, und das Wirken oder Thun, und dieß ist die Sache des Menschen. Es wirken also Gott (seine Gnade) und der Mensch zusammen. Und deßwegen erklärten den Pelagius zwei Synoden in Palästina als rechtgläubig.[1])

Dann nahm er eine äußere Gnade des Gesetzes und Christi zur Sündenvergebung an. Wie der Jude stets das mosaische Gesetz vor sich hat, so der Christ die Lehre Christi; und deßwegen handelt der Mensch stets mit der Gnade Gottes. Aus Augustin de gratia Christi sehen wir, daß Pelagius auch eine Art innerlicher Erleuchtung annahm, ja daß der Mensch nach ihm eine innerliche Gnade von Gott erhalte, um leichter das Gute zu vollbringen. Aber diese Stellen sind so sparsam, daß man sieht, daß er sie nur aus Noth niedergelegt hatte. Daher sagt Augustin: Wenn Pelagius lehrt, der Mensch werde durch die Gnade Gottes nur erleuchtet, so soll er dieß ausstreichen und sagen: sie ist nothwendig, und er gehört der katholischen Kirche an. Pelagius lehrte nämlich:

[1]) Orosii liber apologet. ctr. Pelagium, de arbitrii libertate (Berichte über die Vorgänge in Palästina, 415).

1) Adam war von Gott geistig und leiblich gut erschaffen. Dem Adam, im physischen Sinne des Wortes, gab Gott die Freiheit, d. h. das Vermögen, sich bloß aus sich zum Guten zu bestimmen und alles Böse zu meiden. Adam hatte daher auch vor dem Falle keine übernatürliche Gnade, sondern mit seiner Freiheit konnte er Alles. Leider aber war er dem Tode unterworfen, und hatte eine aufrührerische Sinnlichkeit — Concupiscenz — eine Neigung zum Hochmuth, zur Habsucht &c. Alles dieß war dem Adam deßwegen gegeben, damit er durch den Kampf auch Sieger werde, damit das Gute über diese Sinnlichkeit den Sieg davon trage; und diese ist an und für sich nicht böse. (Wie konnte er aber noch sagen, daß Adam gut geschaffen wurde?)

2) Gerade so, wie Adam von Gott geschaffen wurde, wird jetzt der Mensch geboren. Er hat also aus sich selbst das Vermögen, ganz gut zu leben. Aber weil durch Nachahmung Adams viel Böses in der Welt ist, so ist dem Menschen das Gesetz gegeben und die Lehre Christi und sein Beispiel. Er nahm also die Gnade der Heiden (possibilitas), der Juden (das Gesetz), der Christen (die Lehre Christi) an.

3) Die Kindertaufe ist nicht nothwendig. Die Pelagianer behaupteten dieß deßwegen, weil das Kind nicht unrein geboren wird, folglich auch keiner Heiligung bedarf. Auch den Erwachsenen wird durch die Taufe keine Heiligung ertheilt; denn der Mensch kann sich ja selbst heiligen. Es ist aber schwer zu bestimmen, was sie sich unter Taufe dachten, wahrscheinlich bloß ein äußeres Zeichen der Sündenvergebung, und also bloß ein Symbol. Gleiches mußten ihnen auch die übrigen Sakramente, und selbst das des Altares sein. Wenigstens hätten sie bei consequenter Ausbildung ihres Systems zu einer solchen Ansicht kommen müssen.

4) Jede gute Gesinnung, jedes gute Werk kann der Mensch aus sich selbst schöpfen, und das ewige Leben wird ihm als Lohn seiner durch eigne Kraft zu Stande gebrachten Werke gegeben.

5) Die Prädestination Gottes ist nichts als seine ewige Vorhersehung der guten Werke und die Bestimmung des ewigen Lebens in Folge derselben.

Gegen Pelagius erhoben sich Hieronymus und Augustinus.

Der heilige Hieronymus gab gegen Pelagius seinen Brief an Ctesiphon heraus, worin er die vollkommene Sündelosigkeit des Gerechten bestreitet; dann Dialoge gegen Pelagius selbst. Bald aber zog er sich aus dem Kampfe zurück und schrieb dem heiligen Augustin, er könne nichts Besseres gegen die Pelagianer hervorbringen, als er (Augustinus) hervorgebracht habe.

Der heilige Augustinus ist es also vorzüglich, der gegen die Pelagianer kämpfte, und er übertraf sich dabei selbst. Die ganze Größe seines Geistes trat hervor. Doch auch er ging zu weit. Seine Schriften gegen die Pelagianer sind:

a) De peccatorum meritis et remissione, drei Bücher an den Comes Marcellinus, im Anfange des Streites herausgegeben (412).

b) De spiritu et littera ad Marcellinum. Hier wird der Gegensatz von einem äußern Gesetz und dem lebendigmachenden geistigen behandelt.

c) Liber de natura et gratia, an Timasius und Jacobus (415). Diese waren von den Pelagianern umstrickt worden, und hatten sich an Augustin gewendet, und ihm ein Buch des Pelagius zur Widerlegung gesendet.

d) De gestis Pelagii (ad Aurelium), auch De gestis Palaestinis, über die Vorgänge auf der Synode von Diospolis (415).

e) De gratia Christi et de peccato originali l. 2. Diese Bücher wurden auf Bitten mehrerer Frommen herausgegeben (418).

f) De nuptiis et concupiscentia l. 2, gegen den Pelagianer Julian (von Eclanum), der 418 abgesetzt wurde.

g) Vier Bücher an den Papst Bonifacius, gegen zwei Briefe der Pelagianer. Der Zweck derselben ist, zu zeigen, daß seine Lehre nicht manichäisch sei, wie ihm die Pelagianer vorwarfen.

h) Sechs Bücher gegen Julian.

i) (Gegen die Semipelagianer) de gratia et libero arbitrio, an den Abt Valentin in Afrika (c. 427).

k) De correptione et gratia. In diesem ist der Kern von Allem enthalten, was Augustin gegen die Pelagianer schrieb; es ist darin alles am klarsten und kürzesten dargestellt, und ist gleichsam der Schlüssel, den Augustin hierin zu verstehen.

l) De perfectione justitiae (hominis, ep. ad Eutropium et

aulum epp.) darin wird gezeigt, daß auch der wahrhaft Gerechte icht schlechthin von jeder Sünde frei sei.

m, n) De praedestinatione sanctorum und de dono perseverance. Dieses Buch wurde auf Bitten des heiligen Prosper geschrieen, und (ist) gegen die Semipelagianer gerichtet.

o) Ein Brief an den römischen Priester, spätern Papst Sixtus (II).

Den Vorwurf des Manichäismus widerlegt Augustin so: Das Böse ist keine Substanz. Alles, was ist, ist an sich gut. Das Böse st eine Corruption des Guten.[1]) Es gibt nichts, das ganz und gar orrupt wäre. Also war ursprünglich Alles gut; denn Alles wurde als ein Sein erschaffen, und war darum gut, weil das Böse kein Sein hat. Auch der erste Mensch war gut erschaffen, aber keineswegs im Zustande einer bloßen Indifferenz; sondern er war positiv heilig und nicht bloß gut, und ihm wurde eine Gnade gegeben. Er war einig mit Gott, und daher heilig und selig, und demnach wahrhaft frei. Aber sein Wahlvermögen konnte er benützen, zwischen dem Gehorsam und dem Ungehorsam zu wählen. Was er Gutes that, war durch die Gnade bedingt; aber sie nöthigte ihn nicht, Gutes zu thun. Er mißbrauchte seine Wahlfreiheit und sündigte. In seinen Fall wurde das ganze Menschengeschlecht verwickelt, Alle sündigten in ihm; denn er ist Repräsentant der ganzen Menschheit. Es ist daher verkehrt, wenn die Pelagianer sagen, Gott könne kein fremdes Böse zurechnen, denn Adams Sünde ist die unsrige und wir haben Alle in ihm gesündigt. Der Leib wurde in Folge der Sünde jetzt den Krankheiten und dem Tode unterworfen, der Geist wurde verdunkelt, der Wille verkehrt. Adam hatte nicht mehr die Freiheit (libertas), d. h. er war nicht mehr Gott gehorsam und nicht mehr einig mit ihm; wohl aber hatte er noch das liberum arbitrium. Alle diese Folgen gingen auf seine Nachfolger über. Auch sie besitzen nicht mehr die libertas, wohl aber das liberum arbitrium, das aber durch sich allein nichts Gutes ausüben kann. Man finde zwar an Heiden manches Gute, aber ihre Tugenden waren mehr glänzende Laster, indem ihnen Ehrgeiz und irdische Zwecke zu Grunde lagen.

[1]) J. Nirschl: Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des heil. Augustinus. Rgsb. 1854. S. 118.

Der Mensch braucht daher unumgänglich nothwendig die göttliche Gnade; ohne sie hat er gar kein Sehnen nach der Erlösung, und schon dieses muß die Gnade erwecken, sowie den Glauben an den Erlöser. Aber dieser Glaube verdient noch nicht die Wiedergeburt, sondern sie wird dem Menschen ohne Verdienst als Gnade gegeben. Ist er auch gerechtfertigt, so bedarf er doch die Gnade zu jedem guten Werke, und zwar bis zu seinem Ende; das donum perseverantiae ist ihm unerläßlich nothwendig.

Die Pelagianer beriefen sich auf die possibilitas; aber der Mensch befindet sich ja nicht mehr in seinem ursprünglichen Zustande. Sie haben nie, weder sich noch die Geschichte des einzelnen Menschen betrachtet. Selbst das Gesetz, und auch die Lehre Christi, die eigentlich auch nur Gesetz ist, können den Menschen höchstens zur Einsicht bringen, daß er ein Sünder, und als solcher verdammlich sei. Er kann Gott fürchten, wie ein Knecht; aber von der Sünde kann er sich nicht befreien, auch nicht fromm leben, außer nur durch die Gnade, nur diese bewirkt, daß er Gott liebt und nach seinen Geboten lebt. Denn diese Liebe ist die Gesetzeserfüllung, in ihr thut und vollzieht der Mensch alles, was das Gesetz befiehlt. Erst jetzt sind seine Werke gut; vor der Gnade waren sie nicht gut, nicht verdienstlich. Doch deßungeachtet bleibt etwas Fleischliches im Menschen, das aber nicht mehr Sünde ist, weil der Mensch mit der Gnade diesem Reize widersteht.

Nebstdem lehrt Augustin noch Folgendes: Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das ganze Menschengeschlecht, weil es in Adam sündigte, auch der Verdammung unterworfen war. Von diesen Allen nun hat Gott von Ewigkeit diejenigen auserwählt, die er selig machen wollte, und ihnen gibt er seine Gnade, daß sie unmittelbar zur Seligkeit gelangen. (cp. 14 de corr. et gratia). Dieser Gnade kann Niemand widerstehen, die göttliche Allmacht besiegt jeden Widerstand. Ohne Rücksicht auf alles Verdienst hat Gott Einige auserwählt, und diese gelangen unfehlbar zur Seligkeit. In Beziehung auf diese Auswahl verhielt sich Gott positiv, hinsichtlich der Verwerfung negativ. Er läßt jeden wählen. Er gibt auch den Verworfenen die Gnade, sie aber wollen nicht selig werden, und in diesem Zustande läßt sie Gott.

Es wurde ihm entgegnet, Gott sei ungerecht, daß er bloß Einigen ne so große Gnade gebe, der sie gar nicht widerstehen können, und ırch die sie unfehlbar zur Seligkeit gelangen. Er aber antwortete: .eses könnte man nur sagen, wenn beide Parteien Ansprüche gehabt ätten. Sie hatten solche nicht, und Gott zeigt daher gegen die ıuserwählten seine Barmherzigkeit, gegen die Verworfenen aber seine Gerechtigkeit.

Allein diese Lehre Augustin's hebt alles Verdienst, und sogar das iberum arbitrium auf. Er hat zwar nie die Wahlfreiheit des Menschen verworfen. Er sagt, die Gnade ist ein Einwirken auf den Geist des Menschen, und der Wille wird unwillkürlich zu der Liebe Gottes fortgezogen. Also höchstens kann man ihm den Vorwurf machen, daß es ihm nicht gelungen sei, Freiheit und Gnade so zu vereinigen, daß er keiner etwas vergeben hätte. Die Verwerfung der Freiheit geschah stets nur von Häretikern, aber mit Unrecht berufen sie sich auf Augustin. Man kann aus seinen Werken eine Menge von Stellen für den Beweis der Freiheit (des Willens) anführen (de gratia et libero arbitrio; Brief an Valentin; de corr. et gratia, cp. 2. im Eingang).

Wie aber kam Augustin zu seiner besondern Lehre? — Schon zu seinen Lebzeiten wurde ihm der Vorwurf gemacht, er sei in den Manichäismus zurückgefallen, vernichte die Freiheit, und erkläre das Böse wie die Manichäer. In neuerer Zeit wurde dieser Vorwurf wiederholt. Wenn wir seine Schriften lesen, so sehen wir, daß derselbe ungegründet ist. Sein Buch: de libero arbitrio — war eigentlich gegen die Manichäer bestimmt. Darin verbreitet er sich über Sünde und Erbsünde, und hebt die Freiheit so sehr hervor, daß er sogar behauptet, der Glaube sei allein ein Erzeugniß der Naturkräfte des Menschen, und wenn er den Glauben aus eigner Kraft hervorgebracht, so komme die Gnade hinzu, ihn zu vollenden.

Nun machte man den Einwurf, Augustin habe sich gegen die Pelagianer zu weit fortreißen lassen. Aber auch dieß ist nicht wahr. Er beobachtete immer in diesem Streite die ruhigste Haltung und weiseste Mässigung. Wir haben sogar einen faktischen Beweis, daß er sich nicht fortreißen ließ. Im Jahre 397, also zwölf Jahre vor dem Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten schrieb er ein Buch

de diversis quaestionibus, dem Bischof Simplician von Mailand gewidmet. Es sind darin Fragen über die Freiheit behandelt. Augustin sagt: er danke Gott, daß er von dem Irrthum befreit sei, daß der Glaube ein Werk der menschlichen Naturkräfte sei; durch sie könne sich der Mensch bloß eine Kenntniß verschaffen, und nur die Gnade bringe den Glauben hervor. Im Streite gegen die Pelagianer berief er sich sehr oft auf dieses Werk (cf. de praedest. cp. 4; de dono persev., cp. 20). Also auch nicht aus Opposition gegen die Pelagianer kam er zu seinen besondern Lehren. Sie gingen nur aus einer tiefen Selbstanschauung hervor. Das Bewußtsein, plötzlich aus tiefer Finsterniß in helles Licht, aus tiefer Sündhaftigkeit in das Reich der Gnade versetzt worden zu sein, trug dazu bei, und seine Lehren hatten ihren Hauptgrund in seiner innigen Bekehrung zu Christus. Uebrigens bezeichnet er das, was in seinem Systeme liegt, nicht als das wahrhaft Nothwendige und als Dogma der Kirche (cf. de gratia et libero arbitrio, c. 6). Er betrachtet hier als die Hauptsache, welche die Pelagianer von der Kirche trennt, daß sie annehmen, der Mensch könne Alles aus natürlichen Kräften. Dann unterwirft er stets seine Schriften dem Urtheile des apostolischen Stuhls.

Die Kirche hat aber gegen die Pelagianer folgende Bestimmungen gegeben. Die afrikanische Synode von 417 setzt fest: Wir haben beschlossen, daß die Dekrete Innozens I. gegen Pelagius und Coelestius Bestand haben, bis sie eingestehen, daß die Gnade absolut nothwendig sei zu allen guten Werken, und daß ohne sie gar kein gutes Werk zu Stande kommen könne.

Das afrikanische Concilium von 418 verwirft folgende Sätze: 1) daß Adam seiner Natur nach sterblich war und gestorben wäre, wenn er auch nicht gesündigt hätte; 2) daß die Erbsünde nicht durch die Zeugung übergehe, und daher die Kindertaufe unnöthig sei; 3) daß die Gnade bloß die begangenen Sünden vergebe, und nicht auch die Stärke verleihe, künftige zu vermeiden; 4) daß der Mensch schlechthin ohne alle Sünde sein könne.

§. 17. Semipelagianer.[1]

Während der Streitigkeiten zwischen Augustin und den Pelagianern suchten mehrere Priester in Gallien — eine Ausgleichung. Aber sie gingen irre. Der erste ist Johannes Cassianus; geboren in Kleinscythien, hatte er eine gute Erziehung erhalten, und trat zu Bethlehem in ein Kloster. Um das Jahr 390 besuchte er die ägyptischen Klöster; im Jahre 394 kam er nach Constantinopel, wo er (später) ein Schüler des Johannes Chrysostomus wurde, der ihn zum Priester weihte, und zum Kirchenschatzmeister machte. Als Chrysostomus verfolgt wurde, ging er nach Rom, und wurde dort mit dem Archidiakon und nachmaligen Papst Leo bekannt, der ihn ersuchte, gegen die Pelagianer zu schreiben, und er that es, 422. Hierauf ging er nach Gallien, und stiftete zu Massilia ein Kloster, dessen Vorsteher er wurde. Um 426 sprach er sich entschieden gegen Augustin aus, weil dieser die Freiheit leugne. In seinen Collationen,[2]) einem ascetischen Werke, legte er seine Ansichten nieder, welche er dem berühmten ägyptischen Abte Chäremon in den Mund legte. Er hatte keine festen Ansichten über die Gnade. Er sagte z. B. Gott ist das Princip alles Guten. Er behauptet aber auch, daß die Sehnsucht nach Erlösung und der Glaube bloß Produkte der menschlichen Natur seien, daß sich aber dabei Gott dem Menschen helfend nähere. Er sagte daher: „Nicht einem Jeden ist die Gnade in derselben Weise nothwendig." Der Eine könne die Bekehrung aus sich selbst vollbringen, der Andere nur durch die Gnade. Also, der Anfang zum Guten ist nicht nothwendig

---

[1]) Wiggers: Geschichte des Semipelagianismus. Hamb. 1833. — Wiggers: De Joanne Cassiano, qui semipelagianismi auctor vulgo perhibetur, commentat. tres. Rost. 1824. — Joh. Geffcken: Historia semipelagianismi antiquissima. Gott. 1826 4°. — Augustin. s. oben S. 562 die Schriften e, i, k, m, n; — de dono perseverantiae. — Prosp. Aquitanus ep. ad Augustin. de reliquiis Pelag. haereseos in Gallia, opp. t. X. August. — Ders.: De gratia et libero arbitrio, ctr. collatorem. — Hilarius: Ad Augustin. int. ej. epist. 226. — Die Schriften des Cassian, Faustus v. Rhiez, Cäsarius von Arles, Avitus von Vienne, Fulgentius v. Ruspe 2c.

[2]) Collationes patrum 24, besond. 13 (opp. omnia, cum commtr. Alardi Gazaei (Gazet), 1628, 1733). — S. über ihn Wiggers, Thl. II. p. 7—136 der oben zuerst angeführten Schrift.

ein Werk der Gnade. — Dann behauptete er: Christus sei nur für Einige gestorben, weil nur diese zur Seligkeit prädestinirt seien.

Gegen ihn erhoben sich Prosper und Hilarius. Jener zeichnete sich durch großen Scharfsinn und eine große Gewandtheit in der Darstellung aus. Er wandte sich an Augustin, und bat ihn um Hilfe gegen die Pelagianer, und dieser gab seine letzte Schrift, de dono perseverantiae, heraus. Aber diese Schrift erlitt Widerspruch; nun wandte sich Prosper nach Rom, und ging den Papst an, das System Augustin's zu bestätigen, und so diesen semipelagianischen Streitigkeiten ein Ende zu machen. Papst Coelestin bestätigte es aber nicht, sondern setzte in einem Briefe an die gallischen Bischöfe die Kirchenlehre auseinander: 1) Adam brachte durch seinen Fall allen Menschen Schaden, so daß wir nur durch die Gnade Christi gerettet werden können. 2) Niemand ist durch eigne Kräfte gut, ohne Theilnahme dessen, der allein gut. 3) Wenn wir nicht durch die Gnade Gottes unterstützt werden, können wir uns vor den Nachstellungen des Teufels nicht schützen. 4) Durch Christus allein können wir einen guten Gebrauch von unserm Willen machen. 5) Alle Verdienste der Heiligen sind Gnade Gottes. 6) Alles wahrhaft Gute ist aus Gott. 7) Die Gnade läßt nicht allein die Sünden nach, sondern sie hilft auch, daß sie nicht begangen werden (et praestet, ut lex impleatur, non, sicut ait Pelagius, facile, quasi sine gratia Dei difficilius possit impleri). 8) Alle Gebete der Kirche setzen die Gnade voraus. 9) Die Nothwendigkeit der Gnade beweist auch der Gebrauch der Exorcismen. 10) Tiefer gehende Fragen sind nicht zu verachten, aber auch nicht leicht zu beantworten. — Von Augustin aber sagt er, daß er stets von der Kirche anerkannt worden sei, und sich um die Kirche stets die größten Verdienste erworben habe.[1])

Nebst Cassian wird auch noch Vincentius von Lerinum (dessen Commonitorium ein treffliches Werk ist) als Semipelagianer bezeichnet. Er war Mönch, und die obige Annahme stützt sich auf den Titel der Schrift Prospers: advers. objectiones Vincentianas, daß er aber kein Semipelagianer war, geht aus seinem Commonitorium am besten hervor, wo er Coelestin's Brief lobt und preist, und sich

[1]) Pro cathol fidei antiq. et univers, ed. Kluepfel. Vienn. 1809.

dem Pelagianismus am stärksten entgegensetzt. Dasselbe gilt von dem Bischof Cäsarius von Arles, der ebenfalls kein Semipelagianer war.

Erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts kommen eigentliche Semipelagianer vor. Faustus, Bischof von Rhegium (Rhiez), früher Abt von Lerins, gab eine Schrift de libero arbitrio heraus gegen die prädestinatianische Sekte, in welcher er die Gnade leugnete.[1]) Ebenso gilt auch der Presbyter Gennadius von Marseille, der Fortsetzer der Schrift des Hieronymus de viris illustribus, als Semipelagianer.[2])

Die Prädestinatianer.[3])

Pelagius und sein Anhang vertheidigte die Freiheit so, daß sie die Gnade leugneten; die Prädestinatianer thaten das Gegentheil. Hier finden wir die merkwürdige Erscheinung, daß zwar viele Schriftsteller des fünften und des sechsten Jahrhunderts von den Prädestinatianern sprechen, daß uns aber nur der Name eines Einzigen, des Presbyters Lucidus im südlichen Gallien bekannt ist. Eine Schrift: Praedestinatus betitelt, hat wahrscheinlich Arnobius den Jüngern zum Verfasser. Die Jansenisten u. A. behaupteten, man habe diese Häresie erdichtet. Es gab aber nicht wenige Prädestinatianer; aber ihre Namen schonte man, nur den Priester Lucidus, der besonders offen hervortrat, nannte man und zwang ihn zum Widerrufe. Der Bischof Faustus von Rhiez lud ihn öfters zu einer Besprechung ein, um ihn so zum Widerrufe zu bewegen. Da dieß vergebens war, so schrieb er an ihn, und der Brief wurde von sieben Bischöfen unterzeichnet. Auch dieß war umsonst. Es versammelten sich daher im Jahre 475 zu Arles — dreißig Bischöfe; Lucidus wurde vorgeladen, und er nahm seine Irrthümer zurück.[4])

Sie bestanden darin: Der verfügende Wille Gottes ist Ursache

---

[1]) Apologia pro sancto Fausto, Reg. episc. auct. Sim. Bartel. Aix 1636. — Heller: Fausti Regiensis fides de gratia Dei. Pass. 1856.

[2]) Mit Unrecht, wie Abb. Albanés in Marseille nachgewiesen hat.

[3]) Praedestinatus, liber sub nom. Augustini confictus, ed. Sirmond. Par. 1643, cum Histor. Praedestinat. Auct. Sirm.; ap. Gallandi, t. 10. p. 359. — Die Prädestin. waren keine abgeschlossene Sekte.

[4]) Mansi, t. 7. — Harduin, t. 2. — Hefele, 2. S. 576—580.

des geistigen und leiblichen Todes. Adam fiel, weil es Gott von Ewigkeit so beschlossen. Der geistige Tod besteht darin, daß die Freiheit des Menschen auch dem Vermögen nach aufhört, und daß der Mensch ganz und gar Sünder ist. Nach seiner ewigen Vorherbestimmung berief Gott Einige zum Leben, die Andern aber ließ er in diesem Tode. Da in keinem Menschen mehr Freiheit ist, so kann auch keine Mitwirkung mit der Gnade von Seite des Menschen mehr stattfinden. Die Gnade wirkt allein und Alles. Christus ist nur für die gestorben, die von Ewigkeit her zum Leben bestimmt waren. — Merkwürdig ist dieser Beisatz: Lucidus bekannte auch noch, daß die Bösen zu den ewigen Strafen gar nicht verurtheilt werden. Also die von Gott ewig Verworfenen werden absolut todt, und es gibt daher keine ewigen Strafen.

Fortsetzung von den Semipelagianern.

Nachdem die Synode von Arles geschlossen war, erhielt Faustus von den gallischen Bischöfen den Auftrag, daß er alle Synodalbeschlüsse gegen die Pelagianer sammeln und zusammenstellen sollte. Er that es, aber er verwickelte sich dabei selbst, so daß er semipelagianisch wurde. Sonst aber war das Werk mit großer Gelehrtheit geschrieben.[1] Das Buch verbreitete sich schnell und erregte überall Streitigkeiten. Die Päpste Gelasius (492—496) und Hormisdas (514—523) erklärten sich dagegen, so wie besonders in Constantinopel die scythischen Mönche. Diese wandten sich an die von den Vandalen nach Sardinien vertriebenen afrikanischen Bischöfe; und nun schrieben Fulgentius von Ruspe und der antiochenische Priester Johannes dagegen. Aber die Unruhen dauerten fort. Endlich 529 versammelten sich viele gallische Bischöfe zu Orange unter Vorsitz des heiligen Cäsarius von Arles, und wir sehen aus den Beschlüssen, daß es noch Semipelagianer und Prädestinatianer gab. Die Beschlüsse sind klassisch und von Bonifaz II. bestätigt worden. Beide Irrlehren wurden verworfen.

Es war jetzt gerade hundert Jahre seit dem Tode des heiligen Augustin. Cäsarius war einer der eifrigsten und geschicktesten Schüler

---

[1] De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio — ad Leontium.

Augustin's, und seine Lehre wurde in diesem Concilium approbirt, nur mit einiger Milderung. Im neunten und endlich im sechszehnten Jahrhundert traten diese Streitigkeiten von Neuem auf.[1])

Der Pelagianismus entstand dadurch, daß sein Urheber gegen einige Meinungen einschreiten zu müssen glaubte. Pelagius hatte Einige gesehen, welche glaubten, daß sie ganz bei Gott in Gnade stünden, wenn sie nur fleißig in die Kirche gingen und die heiligen Sacramente empfingen, ohne ihr Leben durch die Gnade wahrhaft zu bessern. Diese glaubte er zum Handeln aufmuntern zu müssen. Er faßte aber den Menschen ganz einseitig auf, und lehrte ihn nur das Gute kennen, das er hat, nicht aber auch das Böse, das in ihm ist. Dadurch geschah es, daß er die Menschen zum Hochmuthe und zur Selbsterhebung anreizte, und also Niemand besserte.

Hieronymus und Augustin bemerken gegen Pelagius, er habe die Ansicht, Gott habe die Welt wie eine Maschine hingestellt, bekümmere sich aber, seitdem er sie geschaffen, nicht mehr um sie. Augustin führte gerade den Menschen von der Seite in sich selbst hinein, von der es Pelagius versäumt hatte. Er ermahnt den Menschen, an das Verderben in ihm zu denken, weil er nur dadurch bewogen würde, an den Arzt Christus zu denken. Er faßte die ganze Erlösungslehre am Besten auf; doch räumte er dem Verderben einen zu großen Platz ein. Aber die Kirchenlehre hält die rechte Mitte, sie läßt den Menschen sein Verderben, aber auch das Gute erblicken, das er noch in sich hat, die Freiheit, und so wird der Gnade und der Freiheit der rechte Platz eingeräumt. — Wie alle halben Systeme, so ist auch das semipelagianische von vornherein verkehrt. Wer behauptet, daß der Mensch aus sich selbst seine Besserung anfangen könne, der muß auch zugeben, daß er sie aus sich selbst vollenden könne; denn am Anfange liegt Alles. — Der Prädestinatianismus aber hebt alle sittliche Ordnung von Grund aus auf. Der Prädestinatianer hatte ja keine Freiheit; fiel er, so mußte er fallen. Es waren ihrer aber nicht viele, und wenn auch im Geheimen mehrere sein mochten, so scheuten

---

[1]) Guesnay: Johannes Cassianus illustratus. Lugd. 1652. — Histoire littéraire de la France II. p. 585—619. — Das.: S. Césaire d'Arles. III. 190—231. — Hefele: II. 701—719.

sie sich, öffentlich hervorzutreten. Nur der neuern Zeit war diese Irrlehre vorbehalten.

Die Rhetorianer.

Rhetorius war ein Alexandriner, und war während der arianischen Streitigkeiten aufgetreten. Athanasius erwähnt seiner in einem Briefe gegen Apollinaris. Er behauptete, daß es gar keine Häresie gebe, d. h. daß jede religiöse Streitigkeit ebenso sehr im Rechte als im Unrechte sei. Die meisten Väter berühren diesen Irrthum. Philastrius cp. 91 sagt, Rhetorius habe alle Sekten gelobt. Augustin (de haeres. 72) entgegnet, dieß sei unmöglich, denn alle Häresieen anzuerkennen, widerspreche sich selbst, indem sie alle sich gegenseitig widersprechen. Er bezeugte sich also gegen Alle als indifferent, und auch Prädestinatus hat (nr. 72) darauf Rücksicht genommen; er meinte nämlich: Alle Sekten verehren doch Gott, so weit sie es verstehen. Johannes Damascenus erwähnt diese Häretiker als γνωσίμαχοι: „es komme nicht auf die Lehre, sondern auf die guten Handlungen an, und möge Einer glauben, was er wolle, wenn er nur gut lebe." Diese Sekte verbreitete sich durch viele Länder, und erhielt sich bis zur Zeit des Johannes im achten Jahrhundert (de haeres. cp. 88).

Es kann nicht geleugnet werden, daß es zur Zeit weit verbreiteter Häresieen schwer sei, sich im Glauben wahrhaft aufrecht zu erhalten. Es will sich die Ueberzeugung einstellen, daß alle Recht hätten, und wer nicht eifrig um das donum perseverantiae bittet, bei dem stellt sich nur zu leicht Gleichgiltigkeit ein, welche der absolute Tod alles religiösen Lebens ist. Man verzweifelt an der Wahrheit überhaupt und an der Offenbarung Gottes durch Christum. — Wie sich nun diese Rhetorianer bloß auf das sittliche Gebiet warfen, so wiederholt es sich zu allen Zeiten. Aber mit diesen guten Handlungen verhält es sich in der Regel schlecht, und es ist gewöhnlich nichts, als eine Geschäftigkeit, ohne sich und andere zu bessern, und es löst sich in Nichts auf. Diese Stellung aber ist die schlechteste; denn jede auch noch so falsche Kirche setzt doch wenigstens eine Wahrheit voraus; in dieser Stellung aber verschwindet sie gänzlich. Die Rhetorianer bildeten nie eine kirchliche Gemeinschaft; denn in Nichts kann man sich nicht vereinigen. Sie waren nur zerstreute Anhänger des Nichts.

Rückblick.

Bisher haben wir jede einzelne Sekte genau in sich selbst kennen gelernt. Diese Darstellung fordert die historische Gründlichkeit. Es ist aber nützlich, das Verschiedene nicht bloß in seiner Verschiedenheit aufzusuchen, sondern auch den innern Zusammenhang aller dieser Erscheinungen darzustellen.

Alle Sekten lassen sich zurückführen auf die ersten häretischen Bestrebungen in der Kirche, Alle haben mit diesen eine innige Verwandtschaft; ja sie sind eins mit ihnen, weil sie nur in verschiedenen Formen dieselben darstellen. Es sind Verwandlungen eines Urwesens. Im Grunde kann es nicht anders sein. Die Wahrheit ist nur Eine und daher muß auch bei der Häresie eine gewisse Einheit gefunden werden. Mehrere Dispositionen der Kirche sind nur die der Einen Wahrheit; aber indem die Häresie sich an eine derselben anschließt, wird sie äußerlich verschieden.

Die ersten Sekten sind die judaistischen und die gnostischen. — Die Judaisten faßten Gott als den Gerechten auf, Christum als einen Menschen, das Christenthum als reinere Lehre und geschärftes Gesetz, das Böse als physisch; und sie trennten Gott und den Menschen. — Die Gnostiker sagten: Gott ist nur Liebe ohne Gerechtigkeit, Christus war nur eine göttliche Erscheinung (Doketismus), das Wesen des Christenthums ist Gnade, und das Ziel aller endlichen Wesen, Einverleibt werden in Gott (Pantheismus). — Arianismus, Pelagianismus und Nestorianismus gingen aus den judaistischen Sekten hervor; aus den gnostischen Sekten Sabellianismus, Monophysitismus, Monotheletismus, Prädestinatianismus.

Judaistische Sekten: Der Arianismus ist das Bestreben, Christo die höchste Stelle zuzutheilen, ohne ihn wahrhaft als Gott gelten zu lassen. — Im Pelagianismus spricht sich der Ebionitismus dahin aus, daß er nicht zugeben wollte, daß den Christen eine innere Gnade absolut nothwendig sei, und das ganze Christenthum sank zum Gesetz herab. Die Nestorianer nahmen an, daß zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Christo nur eine moralische Verbindung stattfinde. Beide sind getrennt, wie im Judaismus; der Nestorianismus und Pelagianismus sind geradezu Eins.

Gnostische Sekten: Dahin gehört: a) der Sabellianismus, indem er die Dreipersönlichkeit leugnete und behauptete, in Christo sei die Gottheit schlechthin Mensch geworden, und so in den Pantheismus verfiel; b) der Monophysitismus, indem er die menschliche Natur in der göttlichen verschwinden läßt, bekannte sich deßwegen zum Doketismus. — Dasselbe ist uns vom Monotheletismus bekannt. — Der Prädestinatianismus, indem er die Freiheit des Menschen leugnete, gab dessen Persönlichkeit auf, und nahm an, daß bloß Gott in ihm wirke durch die Gnade; der Mensch ist also nur mehr ein Schatten. Indem aber die Monotheleten annahmen, daß der eigene Wille und der Eigenwille dasselbe sei, sind sie eben auch Prädestinatianer; und wie die Gnostiker lehrten, daß alles Böse mit der Schöpfung entstanden sei, so auch die Prädestinatianer, Monotheleten und Monophysiten.

Coelestius befand sich in Constantinopel, als eben die nestorianische Streitigkeit ausbrach; er stand in nächster Verbindung mit Nestorius. Dieser versammelte 429 eine Synode, und verdammte dort die katholische Lehre von der Sünde und Gnade als manichäisch, und Marius Mercator und Philippus wurden excommunicirt, die besonders den Pelagius und den Nestorius bestritten; dem Coelestius schrieb er einen Trostbrief. Als Julian von Eclanum von seinem bischöflichen Sitze vertrieben wurde, flüchtete er zu Theodor von Mopsveste, dem eigentlichen Urheber des Nestorianismus. — Cyrill ist derjenige griechische Vater, der die Lehre von der Gnade am besten und gelungensten auseinander setzte.

Doch finden wir auch Halbheiten, als: Semiarianer, Semipelagianer. Sie schweben zwischen beiden, indem sie von einer falschen Mitte ausgingen, oder die rechte nicht fanden. Hieher gehört besonders Origenes. Er wollte die katholische Kirche gegen die Gnostiker vertheidigen, nahm aber gnostische und judaistische Elemente in sein System auf. Auf ihn beriefen sich alle, selbst die entgegengesetzten Parteien. Ihm warfen Hieronymus und Epiphanius u. a. vor, daß die Arianer, Pelagianer und Nestorianer, ja alle Sekten, von ihm ihren Ausgang haben. Die Monophysiten vertheidigten ihn besonders.

Die Montanisten, Donatisten rc. sind auch nur solche Semi-Erscheinungen, die sich bald auf diese, bald auf jene Seite neigten.

Während aller dieser Erscheinungen steht die Kirche fest und er-

hält sich aufrecht, während alles Uebrige im größten Wirrware liegt, sich gegenseitig stürzt und hebt, und überall Unordnung ist. Alle spätern Häresieen sind nur Aufgreifungen der frühern; die Kirche hat sie also alle verurtheilt, indem sie die ersten verdammte, und sie blieb sich immer gleich, sowie ihre Tradition und die Continuität ihres Bewußtseins.

§. 18. 1) Symbolum Athanasianum. [1])

2) Von jenen Schriftstellern, die gegen alle Häresieen zumal geschrieben haben.

1) Ein sehr berühmtes und viel gebrauchtes Symbolum ist das Athanasianum oder das „Quicunque.“ Man hat schon gründlich nachgeforscht, wer der Verfasser desselben sein möchte und wann es entstand; aber umsonst. Viele Manuscripte legen es geradezu dem Athanasius bei, jedoch mit Unrecht, und aus folgenden Gründen:

Innere Gründe: Der heilige Athanasius selbst erklärt sich durch sein ganzes Leben bloß für das Symbol von Nicäa. Dann wurde auf der Synode zu Sardica den Eusebianern gegenüber bestimmt, kein anderes Symbolum, als das nicänische, gelten zu lassen. Wie sollte also Athanasius seinen Grundsätzen so entgegen gehandelt haben? Ferner kommt darin das Wort ὁμοούσιος nicht vor, welches Athanasius, der so lange dafür kämpfte, gewiß in seinem Symbolum nicht weggelassen haben würde. Die Irrthümer der Nestorianer und Monophysiten werden darin viel genauer entworfen und verworfen, als es zur Zeit des Athanasius möglich war.

Aeußere Gründe: Kein dem Athanasius gleichzeitiger Schriftsteller erwähnt es, und es hätte doch ganz besonders in den nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten zur Sprache kommen müssen. Athanasius, der so viel Gewicht hatte, hätte unmöglich ausgelassen werden können. Es wird zuerst im siebenten Jahrhundert (auf der vierten Synode zu Toledo 633 und auf der zweiten zu Autun) erwähnt,[2]) aber ohne den Namen des Verfassers. Erst später

[1]) Die Literatur S. 344 und 477 und dazu: A. Nicolas: Le symbole des apôtres, essai historique, 403 p. Par. 1867. — J. K. Suicer: Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum expositum. Utrecht 1718.

[2]) Ein viel früheres Zeugniß findet sich in den Akten des Martyrers Vincentius von Leon, der noch zur Zeit der Sueven, spätestens in den Jahren 584—589 litt (España sagrada, t. 34. p. 360—419. cf. Breviar. Benedict. 11. Mart.).

wurde es öfter erwähnt, und dem Athanasius zugeschrieben. Ja es scheint, daß es von der lateinischen, nicht von der griechischen Kirche ausging, indem es in ganz lateinischen Formen geschrieben ist. Alle lateinischen Manuscripte lauten gleich, aber im Griechischen haben wir drei verschiedene Uebersetzungen. Die Griechen nahmen es nur wegen seiner Vortrefflichkeit an.

Der eigentliche Verfasser ist nicht bekannt. Vincentius von Lerins wird oft als solcher angegeben, und man findet Aehnlichkeit im Stile. Aber aus der bloßen Gleichförmigkeit des Stiles einen solchen Schluß zu ziehen, geht doch nicht an. Ferner entsteht die Frage, ob man, wenn er es geschrieben, nicht seiner als einer Auctorität gegen die Monophysiten sich bedient hätte? — Dann rieth man noch auf Vigilius von Tapsus und auf Hilarius, aber mit Unrecht. Wir müssen es daher unentschieden lassen, wer es verfaßte, und können nur annehmen, daß es im sechsten oder Anfang des siebenten Jahrhunderts entstand, noch ehe die Monotheleten auftraten, weil diese Häresie darin nicht in Betracht gezogen ist.

2) Schriftsteller rc. A. In der griechischen Kirche.

a) Der heilige Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern. Seine Schrift behandelt alle Häresien, die vom Anfang der christlichen Kirche bis auf seine Zeit entstanden waren. Die Apollinaristen sind seine letzte Häresie. Das Werk ist sehr gelehrt, aber man vermißt Zuverlässigkeit der angegeben Facten. Auch ist es nicht gut angelegt, und es herrscht öfters eine gewisse Verwirrung. Doch ist das Buch sehr inhaltsreich. Es ist jedesmal auch eine Widerlegung beigefügt, in der er alles aufnimmt, was vor ihm katholische Schriftsteller geschrieben haben. [1])

b) Theodoret von Cyrus gab ein Werk in fünf Büchern über die Häresien bis zu seiner Zeit heraus. Es führt den Titel: haere-

[1]) S. 279. — Epiphanii Πανάριον oder de haeresibus, h. 80; neben der Ausgabe von Dindorf in: Corpus haereseologicum: Cor. F. Oehler, t. II et III. Berl. 1859 - 61. — Epiphanii panaria eorumque anacephalaeosis. — R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien 1865. 216 S. (zu haeres. 13—57 des Epiphanius). Der Hauptwerth des Werkes liegt in den Auszügen aus früheren Schriftstellern.

icarum fabularum l. V. Die ersten vier Bücher sind der Darstellung der häretischen Lehren gewidmet; das fünfte Buch stellt die katholische Lehre ihnen gegenüber dar, mit Aufführung der Beweise aus der heiligen Schrift und Tradition.[1])

c) Leontius von Byzanz.[2]) Er lebte im sechsten und Anfang des siebenten Jahrhunderts, und nennt sich selbst einen Scholastikus. In seinen spätern Jahren zog er sich in ein Kloster zurück, und gab dort mehrere Schriften gegen die Monophysiten und Monotheleten heraus. Sein Buch: „de sectis“ behandelt die Häresien vor ihm ganz kurz, die zu seiner Zeit aber ausführlich und erschöpfend. Es ist dialectisch geschrieben, und die aristotelische Philosophie ist darin mit Glück gegen die Monotheleten in Anwendung gebracht. Daher ist sein Buch im Ganzen sehr gut und nützlich. Es zerfällt in verschiedene „Actionen.“

d) Johannes von Damascus, de haeresibus. Er gehört noch mehr der folgenden Periode an, als dieser. Er nahm alle frühern Sekten auf; die letzte Sekte sind — die Moslemim.[3])

B. In der lateinischen Kirche.

a) Philaster, Bischof von Brescia. Er stammte aus vornehmem Geschlechte, und wurde während der Arianischen Verwirrung in die Welt hinausgeworfen. Er reiste nun im Reiche herum, und predigte gegen die Arianer. Er wurde gegeißelt und eingesperrt, aber stets wieder freigelassen. In Mailand nützte er besonders viel. Er starb 396. Von ihm haben wir eine Schrift über die Sekten seiner Zeit; aber es ist davon nicht allzuviel Löbliches zu sagen. Schon Augustin tadelt sie. Wie Epiphanius, behandelt auch er die jüdischen Sekten, bringt aber dabei verschiedene nicht jüdische vor, wie die Molochiten und Astartiten. Oft versetzt er in die jüdische Zeit Sekten

---

[1]) *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* in t. IV. der 3 angeführten Ausgaben des Theod. S. 419 und 498.

[2]) S. 502. — Leont. „de sectis“ s. *σχόλια* — ap. Gallandi, t. 12, p. 625; Migne P. gr. t. 86, 1. p. 1194 — actiones X.

[3]) Joh. D.: *Περὶ αἱρέσεων; ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, opp. ed. Lequien. Par. 1712. — Migne, Patr. gr. t. 91—96.

zurück, die in späterer Zeit entstanden, wie die Kainiten. In seiner Sprache ist er oft sehr dunkel.[1])

b) Augustin hat eine kleine Schrift: de haeresibus verfaßt, die ganz seiner würdig ist. Alle Sekten sind darin kurz und klar dargestellt.[2])

c) Einzig in der lateinischen gegen die griechische Kirche ist das Commonitorium des Vinzenz von Lerinum. Es steht parallel mit dem Werke des Tertullian: de praescriptionibus. Es ist, von dem Grundsatze der Tradition aus, gegen die Häretiker geschrieben, und diese Lehre setzt er gegen alle Häresien zumal auseinander. Das Werk ist ausgezeichnet geistreich und gut geschrieben. — Also — was ursprünglich allgemeiner Glaube in der Kirche war, ist der ächte apostolische Glaube. „Fraget eure Väter, und sie werden euch sagen, was Gott für sein Volk gethan hat," führt er an. Von besonderm Werthe ist der Nachweis, daß, ungeachtet stets derselbe Glaube in der Kirche war, doch stets ein Fortschreiten stattfand. Man hat nach den besondern Umständen gefragt, durch die Vinzenz veranlaßt wurde, dieses Werk zu verfassen. Er sagt selbst, zu seiner Beruhigung und vielleicht auch zur Belehrung Anderer habe er es geschrieben. Man glaubte, es sei gegen Augustin, weil dieser einiger Maßen von dem Traditionssystem abzuweichen schien. Dieß ist nicht wahrscheinlich. Die Nestorianer mögen die Hauptursache gewesen sein, indem das zweite Buch besonders gegen sie geschrieben war. Aber dem Vincentius wurde dieser zweite Theil gestohlen, so daß er ihn nicht mit dem ersten Theile, welcher die Häresien überhaupt behandelt, herausgeben konnte. Das Werk ist drei Jahre nach dem Concil von Ephesus, Jahr 434 herausgegeben.[3])

---

[1]) Philast.: Liber de haeres. ed. Galeardus. Brix. 1738. — Gallandi, t. 7. p. 480. — Ed. F. Oehler: Corpus haeres. t. I. Berol. 1856.

[2]) De haeres. ad Quodvultdeum, cp. 88, bis Pelagius.

[3]) Commonitorium V. ed. Kluepfel. Viennae 1809; Hefele: Vincent. Lir. und sein Commonit. in: Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. I. Tüb. 1864. S. 145—174. — A. Gengler: Ueber die Regel des Vinc. von Lerins. Tübing. Theol. Quartalschrift, 1833. S. 579—600. — Histoire literaire de la France. t. 2. p. 305—315.

Drittes Kapitel.

Verfassung und Regierung der Kirche.

§. 1. Verhältniß der Staatsverfassung zur Kirche.[1])

In den ersten drei Jahrhunderten hatte die Kirche im römischen Staate keine Freiheit; sie war unterdrückt und in Knechtschaft; aber im Einzelnen war sie desto freier. Die Staatsgewalt kümmerte sich um ihre Verfassung gar nicht. Nun aber trat die Kirche als eine große Corporation im römischen Reiche mit gesetzlicher Freiheit auf. Während man aber jetzt die Knechtschaft im Allgemeinen von ihr wegnahm, verhängte man sie im Einzelnen.

Unter Constantin dem Großen war die Kirche mit dem Staate in Verbindung und Gemeinschaft getreten, und wurde also von diesem einigermaßen abhängig. Daher meinten Einige, die Kirche sei in jenen ersten Zeiten glücklicher und freier gewesen, als jetzt. Doch diese Ansicht beruht auf verkehrten Meinungen. Es wäre unnatürlich gewesen, wenn die Kirche immer im Kampfe mit dem Staate leben wollte, da sie doch von allen Seiten gut aufgenommen wurde. Es ist zwar wahr, daß in der Zeit der Verfolgung mehr der Eifer her-

---

[1]) Thomassini: Vetus et nova eccl. disciplina. — Planck: Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung. 1803—1809, 2 Bd. — Csp. Riffel: Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bis auf Justinian. Mainz 1836. — Codex Theodos. ed. Godofredus-Ritter. — Codex Justinian. ed. ann. 529. — F. A. Biener: Geschichte der Novellen Justinians. Berl. 1824. — C. G. de Rhoer: De effectu religionis christianae in jurisprudentiam romanam; Groening 1776. — H. O. Meysenburg: De christianae religionis vi et effectu in jus civile. Gotting. 1828. — Raym. Theod. Troplong, de l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. Par. 1843. — P. E. Lind: Chrisdendommes indflydelse paa den sociale fortfatning. Kopenh. 1852.

vortrat; aber in jedem Jahrhundert gab und gibt es wahre Christen. Man muß auch unterscheiden zwischen der Tugend im Kriege und der im Frieden.

Wenn aber eine Abhängigkeit der Kirche eingetreten, so heißt dieß nicht, daß die Kirche das Princip ihrer Selbstständigkeit aufgegeben habe. Constantin sagte einst zu mehreren Bischöfen, unter denen auch Eusebius war: Er, Constantin, sei auch ein Bischof; sie seien von Gott eingesetzt als Bischöfe τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, er aber als Bischof τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας (Eus. Vit. Const. 4, 24). Man legte dieß so aus, als seien die Bischöfe Gesetzgeber der Kirche im Innern, der Kaiser aber im Aeußern. Aber wer Bischof ist, ist es über Personen. Also die Innern über die, welche in der Kirche sind, der Aeußere über die, welche außerhalb der Kirche sind. Man sagt: Constantin habe sich als Bischof aller Nichtkatholiken, sie möchten Juden, Heiden, oder was immer für eine Sekte sein, betrachtet, und deßwegen hätten die Kaiser bis auf Gratian den Titel Pontifex maximus geführt. Aber der Zusammenhang duldet diese Auslegung nicht. Der Sinn jener Worte ist vielmehr: Ihr habt aus Auftrag Gottes die Kirche zu verwalten; ich aber habe für das Seelenheil derer zu sorgen, die außer der Kirche sind, damit auch sie sich zu der Kirche bekehren. Eusebius fügt hinzu: den Worten des Kaisers entsprach seine Handlungsweise, und die er nur immer kannte, suchte er zur wahren Frömmigkeit anzuleiten, deßwegen habe er die heidnischen Opfer verboten. Mit Episcopus wird also hier ein Wortspiel gemacht, und Constantin wollte durchaus nicht sagen, daß er gleichsam Oberbischof sei (vgl. die mannigfachen Erlasse Constantin's nach dem Nicänum und wegen desselben; Socrat. 1, 9). Er spricht darin aus, daß auch er, sowie alle andern, sich den Beschlüssen der Synode zu unterwerfen habe; denn sie seien vom heiligen Geiste, und er fordert alle Christen auf, sich ihnen zu unterwerfen, wie er es gerne thue.

Die folgenden Kaiser handelten in der gleichen Weise. So Theodosius, der an (die beiden Luciferianer) Faustinus und Marcellinus schreibt: „Ich will durch meine Auctorität nichts über den Glauben befehlen, denn Niemand war je so boshaft, den katholischen Bischöfen vorzuschreiben, was sie thun und lehren sollten." Wenn auch die Praxis anders war, so machten die Bischöfe, wie Hosius

em Constantius, dem Kaiser darüber Vorwürfe, er möge sich nicht ı kirchliche Angelegenheiten mischen; ihm sei der Staat, dem Episcopat aber die Kirche anvertraut; es sei sündhaft, wenn er das Kirchiche an sich ziehe; dem Episcopat stehe im Bürgerlichen, und ihm m Kirchlichen keine Auctorität zu. — Ebenso schreibt Hilarius an Constantius: In keiner Weise kann die Verwirrung gehoben werden, ıls wenn Jedem Glaubensfreiheit gestattet wird. Also erkannten die Kaiser, daß der Episcopat selbstständig sei, wie der Staat. Leider vurden diese Grundsätze selten im Leben angewendet. — Eine der wichtigsten Aufgaben der römischen Staatsweisheit wurde diese: Wie sich der Staat den Sekten gegenüber zu verhalten habe, besonders jenen, die schon in früheren Zeiten entstanden, und mit der katholischen Kirche in die Freiheit der bürgerlichen Existenz herübergegangen seien. Die Kirche hatte den schweren Kampf gekämpft, die Sekten wurden nie verfolgt. Das Religionsedict, das Constantin erließ, spricht auf das Bestimmteste aus, daß Religionsfreiheit sein solle. Man hatte gewöhnlich diese Sekten als ein Zugehör zu der Kirche betrachtet, und ihnen deßwegen auch bürgerliche Freiheit gegeben. Was aber Sekten, die unsittliche, ja staatsgefährliche Lehren hegten, betrifft, so beauftragte Constantin den Musonianus, daß er darüber nachforschen und berichten sollte. Dieser war den Manichäern günstig, und sie erhielten Duldung im Reiche. Aber bald überzeugte sich Constantin eines Bessern, und er erließ den Befehl, daß sie nicht zu dulden seien. Ueberhaupt befolgte er den Grundsatz, die der Kirche am nächsten stehenden Sekten zu dulden. So durften die Novatianer ihre Kirchen selbst in den Hauptstädten haben. Er suchte sie jedoch mit der Kirche zu vereinigen; gelang dieß nicht, so überließ er sie ihrem Schicksal. — Constantin hatte den Novatianischen Bischof Acesius nach Nicäa berufen. Als das Symbolum aufgesetzt war, ließ er ihn rufen und fragte ihn, ob er es annehme. Dieser that es aus vollem Herzen. „Nun so vereinige dich mit der Kirche.“ Er aber sagte: „Dieß erlaubt mir mein Gewissen nicht, denn wir glauben, daß die Kirche Todsünden nicht vergeben könne.“ „Nun, wenn du so bist,“ antwortete Constantin, „so nimm dir eine Leiter, und steige allein in den Himmel hinauf.“ Die Sekte durfte fortbestehen.

Die Grundsätze der Kaiser, nach welchen die wahre Kirche zu

erkennen sei, waren: a) Herrschender Grundsatz war: Die Einheit des Staates fordert auch Einheit der Religion. (Codex Theodos. et Justinian.) — Aber, welches Bekenntniß ist im Staate aufzunehmen? b) Das der katholischen Kirche, die von Anfang her bestanden ist. Wie ist aber zu erkennen, welches die katholische Kirche sei? c) Die katholische Kirche und das wahrhaft katholische Bekenntniß ist das, welches die Uebereinstimmung der Bischöfe entworfen hat.

Diese Grundsätze wurden durchaus von den römischen Kaisern befolgt; aber leider wichen auch einige derselben davon ab. Man stellte den Kaiser vor, daß jenes Symbolum doch nicht ganz und gar der Lehre und Tradition genüge. Dadurch wurde schon Constantin irre. Constantius wurde wahrscheinlich durch den Grundsatz, daß nur Ein Religionsbekenntniß zu dulden sei, und auch aus Abneigung gegen die Katholiken bestimmt, auszusprechen, daß der Kaiser oberster Richter in Kirchensachen sei. Es zeigte sich freilich bald, daß der Arianismus eigentlich nur äußerst wenige Bekenner hatte.

Jetzt erschienen daher Edikte gegen die Arianer und gegen ihre verschiedenen Verzweigungen. Später, in den nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten, versuchten die Kaiser Ausgleichungen, und ließen Colloquien halten. So entstand das Henotikon des K. Zeno (482), die Ekthesis des Heraclius (629), der Typus des Constans II. (648).[1]) Doch dieß ließ man sich auf keiner Seite gefallen, und in der Regel kamen dadurch nur neue Spaltungen zum Vorschein. Das Ende dieser Periode kam heran und überall war Verwirrung. Aber gewiß ist es übereilt, wenn man die römischen Kaiser wegen dieser Vereinigungsversuche immer streng tadeln wollte, es war noch keine Erfahrung gemacht worden, und ihre Mißgriffe gingen oft aus der besten Meinung hervor. Für unsere Zeit sind sie sehr belehrend.

§. 2. Verhältniß der Staatsgewalt zu den ökumenischen Synoden.[2])

Die große Gewalt, welche die Kaiser in Bezug auf die ökumenischen Synoden ausübten, hat ihren Grund darin, daß sie äußerlich nur durch

---

[1]) Berger: Henotica orientalia. Wittenb. 1723.

[2]) G. D. Fuchs: Bibliothek der Kirchenversammlungen des vierten und

ie Staatsgewalt möglich waren. Man hatte sich in den ersten Jahrhunderten im Kampfe mit den Sekten auf die Tradition berufen; ber nie konnte sich der gesammte Episcopat versammeln. Dieß wurde rst jetzt möglich und gestattet. Die innere Bedeutung dieser Synoden ber lag im Wesen der Kirche selbst; und so kommt es, daß sich Staat und Kirche in Alles, was zu derselben gehörte, gleichsam theilten. Deßwegen wurden sie alle von den Kaisern berufen, aber nicht, als ob es ihnen so eingefallen wäre, sondern erst nach Consultation der mächtigsten Bischöfe und besonders des Papstes. War von dieser Seite die Nothwendigkeit einer solchen Synode anerkannt, dann berief sie der Kaiser. Daher spricht sich die erste constantinopolitanische und die ephesinische Synode dahin aus, daß sie auf Antrag der Bischöfe und besonders des Papstes zusammengekommen seien. Dann mußte der Staat die Kosten dieser Synoden tragen; denn die meisten Bischöfe waren so arm, daß sie unmöglich die Ausgaben eines längern Aufenthaltes an einem fremden Orte tragen konnten.

Die Synoden beschäftigten sich nur mit kirchlichen Dingen, also hatte ein Bischof den Vorsitz, so zu Nicäa Hosius von Corduba, obwohl Constantin sich selbst einfand. Nach Gelasius von Cycicus [1]) hat Hosius im Namen des Papstes das Präsidium geführt. Bei den folgenden Synoden betraten entweder die Legaten des Papstes geradezu den Präsidentenstuhl, oder die ausgezeichnetsten Bischöfe im Namen des Papstes; so Cyrillus auf der Synode von Ephesus.

Neben diesem innern Präsidium trifft man auch noch, besonders bei den spätern Synoden, äußere Präsidien an. Die Kaiser sandten hohe Staatsbeamte als Schützer und Defensoren der Synoden und als Schiedsrichter ab.

Die Giltigkeit eines Synodalbeschlusses konnte natürlich nur auf der Auctorität des Episcopats beruhen. Daher wurde stets ausge-

---

fünften Jahrhunderts. Leipz. 1780—1784. 4 Thle. — J. Dom. Mansi: Sacror. Concilior. nova et ampliss. collectio. Flor. et Venet. 1759—1798, 31 t. fol. (nur bis J. 1509.)

[1]) Gelasius: Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων, 3 libri, wovon Bch. 3 verloren; ap. Mansi, II. p. 759. — Migne, P. gr. 85, p. 1186. — Cf. Fabricius-Harles, 9, 291. — Siehe oben S. 433—434.

sprochen: sie seien giltig, weil sie vom Episcopat ausgegangen, und unfehlbar, weil sie unter Leitung des heiligen Geistes verfaßt wurden.

Neben dieser kirchlichen Giltigkeit bestätigte auch die Staatsgewalt die Synodalbeschlüsse, und dadurch wurden sie, auch die dogmatischen, zu einem Reichsgesetze erhoben. Denn mit dem Bekenntniß zu der katholischen Kirche waren gewisse bürgerliche Rechte verbunden, und dieß wurde durch die kaiserliche Bestätigung ausgesprochen.

Man muß also das kirchliche und das bürgerliche Moment wohl auseinander halten. Wir können als Grundsatz aufstellen, daß die Staatsgewalt die gesammte kirchliche Legislation in Schutz nahm, von der Sonntagsfeier an bis hinauf zur Beschützung der kirchlichen Obergewalt. Für diesen Schutz hatte aber die Kirche die größte Ursache, dem Staate dankbar zu sein. Viele Menschen hätten sich der kirchlichen Gewalt nicht unterworfen, wenn nicht der Staat die Kirche geschützt hätte. Man erinnere sich an die Stürme der Donatisten und Monophysiten; und was hier im Großen geschah, konnte überall von einzelnen Individuen geschehen. Oft ist der Geist nicht mächtig genug, sich selbst zu schützen, und wo das Fleisch zu mächtig wurde, da trat ihm die fleischliche Gewalt entgegen und hielt es im Zaume. Constantin erhob die Feier des Sonntags zu einem bürgerlichen Gesetze, vorher bestand sie nur in der Kirche. Die Gerichts- und andern öffentlichen Behörden hatten den Befehl erhalten, an diesen, sowie an den Festtagen, ihre Arbeiten auszusetzen. Valentinian III., veranlaßt durch Papst Leo I., verfügte, daß alle Gesetze, die vom päpstlichen Stuhle ausgingen, ebenso wie alle gerichtlichen Entscheidungen Kraft und Giltigkeit haben sollten. Denn selbst Bischöfe widersetzten sich hie und da denselben, nun aber gab ihnen der Staat Nachdruck. Papst Hilarus in seiner eilften Decretale beruft sich darauf, indem er sagt: „Auch durch das Gesetz der römischen Kaiser ist bestimmt worden, das von euch und euren Gemeinden aufzunehmen und zu beobachten ist, was immer in disciplinärer und dogmatischer Hinsicht der päpstliche Stuhl verordnet hat.“ Es ist aber hiebei zu bemerken, daß nicht der Primat als solcher durch dergleichen Rescripte der Kaiser eingeführt wurde, sondern die Staatsgewalt nahm die Anordnung des Herrn nur gegen die rohen Mitglieder der Kirche in Schutz, was von dem größten Nutzen für die Kirche war.

Daher finden wir jetzt auch ausdrückliche Gesetze, daß im Falle iner Collision zwischen weltlichen und kirchlichen Gesetzen jene nach iesen umgewandelt werden müssen (Codex Theodos. de episc. udicio. — Novell. Justin. 123, 21). Es kommt freilich auch eine Novelle vor, daß Kirchengesetze durch Staatsgesetze abrogirt werden könnten. Allein die erstern Novellen haben nur die wesentlichen Kirchengesetze im Auge, die letztern aber nur die außerwesentlichen. Aber in Ehesachen gingen die Kaiser offenbar zu weit. Im Occident war in dieser Beziehung die kirchliche Gesetzgebung immer freier, als im Orient, besonders seit dem fünften Jahrhundert.

Zu allem dem bestätigte die Staatsgewalt manche Ordnung, die in der Kirche auch hinsichtlich bürgerlicher Verhältnisse sich vorfand. Es stand in Bezug auf Streitigkeiten der Cleriker unter sich fest, daß sie nur von den bischöflichen Gerichten abgeurtheilt werden dürften. Ja, es findet sich das Gesetz, daß selbst Laien in Streitigkeiten mit Geistlichen vor dem bischöflichen Gerichte abgeurtheilt werden sollten. Doch Justinian erlaubte einem Solchen zu appelliren. Dieß war aber schon seit den Zeiten der Apostel befohlen (1 Cor. 6). Aber dergleichen schiedsrichterliche Urtheile hatten zur Zeit der Verfolgungen keine Gesetzeskraft. Die Kaiser verordneten nun, daß bischöfliche Urtheile Gesetzeskraft haben sollten, und man konnte von ihnen nicht appelliren.[1] Dadurch wurden die Bischöfe sehr mit Geschäften überhäuft, besonders da die Gläubigen hoffen konnten, bei den bischöflichen Gerichten eher Recht zu erhalten, als bei den bürgerlichen. Im Cod. Justin. (I. 4, 22—23) wurden die Bischöfe aufgefordert, sich in Betreff der bürgerlichen Gerichtshöfe zu erkundigen, und nachlässige und ungerechte Richter zu ermahnen. Ja, der Kaiser befahl, die Bischöfe sollten am Montag und Freitag die Gefängnisse besuchen und Bericht erstatten, warum die Gefangenen dort wären und wie sie behandelt würden. Die Staatsgewalt hatte Vertrauen zu der Gerechtigkeit der Bischöfe, welche Wittwen, Waisen und Unterdrückte schon gemäß ihrer Pflicht schützten. Wirklich wurde auch viel Gutes dadurch gestiftet, und es

---

[1]) Jungk. C. F., de origene — episcop. judicii — usque ad Justinianum. Berl. 1832.

wurde ersichtlich, daß der Geist des Christenthums es sei, der überall Trost und Befreiung spende.

Eines der schönsten Rechte der Bischöfe war das der Intercession; sie hatten das Recht, ja selbst die Befugniß, in außerordentlichen Fällen um Gnade und Vergebung den Kaiser und die Proconsuln für Verbrecher oder Verurtheilte anzugehen. Es sollten dadurch Uebereilungen verhindert werden, wie dieß bei Theodosius dem Großen der Fall gewesen. — Es war in Antiochien unter Theodosius eine Steuer ausgeschrieben worden. Darüber entstand Murren unter dem Volke; böses Gesindel von allen Orten kam herbei, mischte sich unter das Volk, und es brach ein Aufruhr aus, in dem die Statuen der Prinzen und des Kaisers zertrümmert wurden. Große Strafen, ja völlige Vernichtung der Stadt war zu fürchten. Bestürzung fiel über ganz Antiochien, das Gesindel verlor sich, und die Bürger sollten nun dafür büßen. Der Statthalter schritt ein, berichtete aber noch zuvor an Theodosius, jedoch umsonst. Nun wandte man sich an den Bischof Flavian. Dieser eilte nach Constantinopel, aber der Kaiser wollte von Vergebung nichts wissen. Am Charfreitag ging Flavian wieder zu Theodosius, stellte ihm das Leiden Christi vor, und ermahnte auch ihn zur Vergebung. Theodosius, erschüttert, sprach Begnadigung aus, was so großen Eindruck auf die Heiden machte, daß viele Tausende Christen wurden.[1]) Dergleichen Beispiele finden sich in Menge.

§. 3. Primat.[2])

Wie kam es, daß in dieser Periode weit mehr von der päpstlichen Macht gesprochen wurde, als in der ersten? Bei dem ersten

[1]) Rohrbacher-Tappehorn, Bd. VII. S. 252—264. — Arn. Hug: Antiochia und der Aufstand im Jahre 387. Winthur 1863.

[2]) S. 393. — Mamachi: Antiq. christ. lib. IV. — Binterim, III, 1—2. S. 5—188. — Roskovany: De primatu Romani Pontificis. Augsb. 1834. — Rothensee: Der Primat d. Papstes in allen Jahrh. 4 Bde. Mainz 1836—1838. — A. Arhinard: Les Orig. de l'église Romaine. Par. 1852. 2 t. — F. P. Kenrick: The Primacy of the Apostolic See vindicated. N.-York 1837. 4 Aufl. 1855. — R. J. Wilberforce: An Inquiry into the Principles of Church Authority. Lond. 1854 (ch. 6—10). — J. E. Biddle: The History of the Papacy to the Period of the Reformation. Lond. 1854. 2 vol. (meist aus Plank und Schröckh.) — Thom. Greenwood: Cathedra Petri, A Poli-

Blicke fällt es uns auf, daß jetzt die Macht des Papstes viel ausgebreiteter ist. Dieß haben wir uns gerade so zu erklären, wie das Wachsthum des Dogma selbst. Auch dieses ist jetzt viel weitläufiger und genauer bestimmt, als früher. Es ging aber im Grunde keine andere Veränderung vor, als daß das früher Verschlossene jetzt hervortrat. Es ist keine Veränderung im Wesentlichen. — Aber was waren die Ursachen, daß sich jetzt die päpstliche Gewalt weiter entfaltete? Hier waren dieselben Ursachen thätig, wie die, daß das Dogma genauer bestimmt wurde. Das Dogma wurde angestritten und verstümmelt; die Wahrheit trat deßwegen schärfer hervor, und natürlich mußte dabei der Papst eine größere Wirksamkeit entfalten. Wir bemerken, daß im Verlaufe dieser Zeit nicht nur ganze Landstriche der Häresie anheimfielen, sondern daß selbst viele, ja die meisten Patriarchal- (und Episcopal-) Stühle davon angesteckt waren. Bei all dem aber stand der apostolische Stuhl zu Rom fest, während alle übrigen Patriarchalstühle der Häresie anheimfielen. Dadurch wurde die Ueberzeugung befestigt, daß an den römischen Stuhl besondere Verheißungen geknüpft wären. Liberius und Honorius fielen zwar;[1]) aber dieß war gar kein Moment. Liberius war gar nicht in Rom, sondern ferne davon im Exil. In Rom hatte er einen natürlichen Rath, im Exil stand er allein.[2]) Wir dürfen aber den Papst niemals als eine isolirte Person betrachten. So sehr sein Fall auf seiner Seele lastet, so wenig kann er dem römischen Stuhle zur Last gelegt werden. Nach Rom zurückgekehrt, blieb er standhaft. — Was den Honorius betrifft, so ließ Gott seinen Irrthum zu, um zu erkennen zu geben, daß das Haupt nie ohne Episkopat, und dieser nie ohne sein Haupt betrachtet werden darf. Durch die Erfahrung lernte man immer mehr einsehen, was Gott beabsichtige, wenn er Häresien zuließ.

Die zweite Ursache war der unchristliche Sinn, der in dieser Periode so außerordentlich verbreitet war. Er bemächtigte sich selbst

---

tical History of the great Latin Patriarchate. Lond. 1859. vol. I. — Allies: The See of Sct. Peter. Lond. 1866.

[1]) Et adhuc sub judice lis est.

[2]) Dieß wichtige Moment, welches u. A. auch auf Paschalis II. u. Pius VII. (in den Jahren 1810—14) seine Anwendung findet, ist näher ausgeführt in Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters. Münch. 1863.

vieler Bischöfe, ja der Patriarchen, und er sprach sich als ein gewaltiger Egoismus aus, der die Kirchengesetze nicht achtet, und alte Gewohnheiten niedertritt. Man schaute sich deßwegen nach dem Stuhle um, wo Recht und Schutz, Wahrheit und Standhaftigkeit zu suchen sei, d. i. nach dem römischen. Es mußte in der Kirche einen solchen festen Punkt geben, der es durch seine göttliche Institution sei; denn hätte sich der Papst nur dadurch am höchsten erhoben, weil er der Frechste war, so hätte sich Niemand an ihn, den größten Bedrücker, gewendet. Man schloß sich in diesen schrecklichen Zeiten immer enger und fester an den päpstlichen Stuhl, weil er am besten die Canones und die Unterdrückten schützte.

Aber diese Macht konnte nur dadurch imposant werden, daß sich die Träger derselben auszeichneten. Alle bischöflichen Stühle boten zu jeder Zeit einige große Männer dar; aber auf dem römischen Stuhle ist eine Continuität ausgezeichneter Männer. Daher auch in jenen Päpsten, die mit großer Energie und Heiligkeit ausgestattet waren, die Macht der Päpste sich am größten zeigte (Leo I.). Als der heilige Athanasius die Lehre von der Gottheit Christi zu vertheidigen hatte, erschien sie in solcher Herrlichkeit und in solchem Glanze, wie nie zuvor; ebenso als Augustin die Lehre von der Gnade, Cyrill die von den zwei Naturen und einer Person in Christo vertheidigte. So ist es auch in der Geschichte des Papstthums. Wir dürfen daher die göttliche Fügung nie übersehen, daß continuirlich ausgezeichnete Männer den päpstlichen Stuhl einnahmen.

Außerdem gewahren wir in der Geschichte der Päpste und in ihrem Eingreifen in die kirchlichen Angelegenheiten stets den ruhigsten, ernstesten, bescheidensten Geist. Dieß steht natürlich wieder damit im Zusammenhange, daß Gott es fügte, daß so ausgezeichnete Männer Päpste waren.

So lange die Kirche unter den heidnischen römischen Kaisern sich befand, kümmerten sich diese nichts um den Gang der christlichen Angelegenheiten. Ganz anders wurde es, als die Kaiser sich bekehrten, und Constantinopel Hauptstadt wurde. Als das Reich von Theodosius getheilt wurde, so residirten die Kaiser des Abendlandes nie mehr in Rom, sondern in Mailand und Ravenna. Sie verließen Rom, um die päpstliche Gewalt nicht an ihrer Entwicklung zu

hemmen. Wären die Kaiser stets in Rom geblieben, die Päpste hätten nie ihre Gewalt so zum Nutzen der Kirche entfalten können. Sie wären in die Politik der Kaiser verwickelt worden, und zu viel Fremdartiges hätte sie distrahirt. Die Kaiser glaubten sich oft genöthigt, eine Art von falscher Mitte einzuschlagen, um die Parteien wieder zu versöhnen, und so den Frieden im Reiche zu erhalten und zu befestigen. Aber die Kirche darf keinen falschen Frieden schließen; dieser kann nur auf Wahrheit ruhen. Wären die Kaiser in Rom gewesen, so hätten sie, wie zu Constantinopel, gesorgt, daß solche Männer Päpste würden, die dergleichen Halbheiten liebten.[1]) Dadurch aber wären diese gänzlich aus ihrem Kreise herausgerissen worden. Die Päpste gingen stets aus der römischen Kirche selbst hervor, und wer als der Würdigste bezeichnet wurde, der wurde gewählt. Wenn die Kaiser auch damit, daß sie ihre Residenz nicht in Rom aufschlugen, andere Absichten hatten, so dürfen wir doch die göttliche Einwirkung dabei nicht übersehen.

Das Bewußtsein, daß das Papstthum auf göttlicher Institution beruhe, hatte sich auch in dieser Periode erhalten. Es fragt sich in dieser Beziehung: 1) Welches Bewußtsein hatten die Päpste? 2) Wie sprach es sich bei Concilien, 3) wie bei Kaisern, 4) wie bei Kirchenvätern aus? — So lange die Familie in Ruhe und Frieden lebt, bemerkt man kaum die Gewalt des Hausvaters. Kaum tritt Streit und Zerrüttung unter den Familiengliedern ein, so zeigt sich erst diese Gewalt. Man würde aber thöricht sein, wenn man deßwegen glauben wollte, daß sie früher nicht dagewesen. In den ersten drei Jahrhunderten hatte der Papst wenig Gelegenheit, seine Macht zu üben, wohl aber in der zweiten Periode.

1) Welches Bewußtsein von der päpstlichen Gewalt war in dieser Periode in der Kirche, und besonders, welches hatten die Päpste selbst? — Mit dieser Periode beginnen die Decretalen der Päpste; die aus frühern Zeiten sind verloren gegangen. In den ältesten, die wir haben, denen des P. Siricius, spricht sich das Bewußtsein ganz klar aus, daß der Primat göttlicher Institution sei. Siricius schreibt an den Bischof Himerius von Tarraco: Wir tragen die Lasten Aller, oder der

[1]) Wie sich an dem Beispiele des Papstes Vigilius zeigt.

heilige Petrus trägt sie in uns.[1]) In einer Decretale des Papstes Innozenz an Victricius von Rouen und Felix von Nocera wird Petrus als derjenige bezeichnet, in dem der Episcopat seinen Ursprung nahm. Von dem römischen Bischofe wird gesagt, daß er in die Stelle Petri eingetreten, und deßwegen caput et apex totius episcopatus sei.

P. Leo der Große, bei dem sowohl in seinen Briefen als in seinen Homilien sehr merkwürdige Stellen vorkommen, sagt in seiner ersten Predigt über Petrus und Paulus: „Durch den Sitz des Apostels Petrus bist du (Rom) das Haupt des Erdkreises geworden."

Das Bewußtsein, welches die Päpste von sich hatten, mußte sich so mit aller Energie aussprechen. Wo eine göttliche Gewalt ist, und sie sich dessen bewußt ist, muß sie sich auch als solche zeigen. Die vierte Decretale des Papstes Gelasius an den Bischof Anastasius zeigt dieß. „Wenn es sich ziemt, daß die Herzen der Gläubigen den Bischöfen gehorchen, wie vielmehr Gehorsam sind sie dem Stuhle Petri schuldig?" (Gelas. 8 Decret.)

2) Die Synoden, sowohl particuläre, als ökumenische, drückten dasselbe aus. Wir finden freilich in ihnen keinen Canon, in denen der Primat des apostolisches Stuhles gegen Häretiker oder Schismatiker vertheidigt wurde. Nur Ein Concilium macht hievon eine Ausnahme.

Unter den abendländischen Synoden ist es besonders die von Sardica (343—344). In dem Synodalbrief an Papst Julius wird er das Haupt der Kirche genannt, weil er der Nachfolger Petri sei.[2]) — Die Synode von Tarragona schreibt an P. Hormisdas (c. 516): „Das Privilegium des heiligen Petrus, der nach dem Tode des Herrn die Schlüsselgewalt übernahm, ist zu berücksichtigen." —

[1]) Die abschätzige Ansicht des heil. Hieronymus über P. Siricius (S. 515) wird durch die Decretalbriefe desselben glänzend widerlegt. — Gams: Kirchengeschichte von Spanien. II, 1. S. 426—429.

[2]) Es ist vor Allem das Verdienst des großen Hosius, der, mit Gaudentius von Naissus, durch die Canones 3—5 von Sardica die Machtstellung des römischen Stuhles erhoben hatte, welcher von nun an der oberste Richter in allen Streitfragen der Bischöfe wurde (Hefele, I, 546—555, mit Angabe der früheren Literatur).

Im Concil von Ephesus spricht Philippus, der päpstliche Legat, Folgendes (3 Act.): „Es ist Niemand im Zweifel, sondern allen Zeitaltern bekannt, daß der heilige Petrus von unserm Herrn die Schlüssel des Reiches bekam; bis auf unsre Zeit und für alle Zeit lebt er fort, und da jetzt Coelestin seine Stelle vertritt, so schickt uns dieser an die Synode, und wir erklären den Nestorius für abgesetzt." Dieß aber ist als Erklärung der ganzen Synode zu betrachten. Ebenso wird auf der Synode zu Chalcedon von den Legaten des Papstes Leo I., als vom heiligen Petrus, dem Fundamente des Glaubens, Dioscur seiner Stelle entsetzt. Aber in dieser Synode finden sich auch noch andere Stellen, welche die Gewalt des Papstes offenbar darlegen. Als Papst Leo's I. Brief vorgelesen wurde, riefen die Väter aus: „Petrus selbst spricht." Sie nennen ihn das Fundament und das Haupt, und sich selbst die Glieder.

3) Was die Aeußerungen der Kirchenväter betrifft, so sagt Optatus von Mileve (l. II, cp. 2 de schism. D.) besonders gegen Parmenian: Du kannst nicht leugnen, daß Petrus zuerst in Rom seinen Stuhl errichtete ꝛc. Diese Stelle ist besonders merkwürdig, weil wir daraus sehen, daß auch die Donatisten, namentlich Parmenian, nicht leugneten, daß in Rom der Primat sei. Daher beginnt der Brief mit den Worten: Du kannst nicht leugnen ꝛc., und sandten auch die Donatisten einen Afterpapst nach Rom. Dann zählt er alle Päpste auf, und schließt: Wir sind ein Glied der katholischen Kirche, weil wir mit dem von Gott eingesetzten Mittelpunkte zusammenhängen. Ihr aber hängt nicht mit ihm zusammen, also ist eure Streitfrage verloren, und ihr seid kein Glied der katholischen Kirche.

Hieronymus sagt: (adv. Jovinian. I, 26) Inter duodecim unus eligitur etc. Und in einem Briefe an Papst Damasus sagt er, daß, wer mit dem römischen Stuhle nicht zusammenhänge, außerhalb der Kirche sei.[1]) Auch Augustins Psalmus und sein dreiundfünfzigster Brief gehören hieher. Im ersteren fordert er die Donatisten auf, zu betrachten, wem in jener Reihe der Päpste die Einzelnen nachgefolgt seien, und in dem letztern sagt er, daß in Rom stets der apostolische Vorrang geblüht habe. Ferner Prosper (de ingrat.).

[1]) Eug. Bernard: Les voyages de saint Jérôme, sa vie, ses oeuvres et son influence. Par. 1861.

4) Kaiser Valentinian III., 445, und Placidia an Theodosius (II), Justinian in seiner Gesetzessammlung (de summ. Trin. I, 7). Hier wird eben auch der Vorrang Roms von Petrus und von göttlicher Institution abgeleitet.

Wenn man alles dieß betrachtet, was uns von der ganzen Kirche entgegenkommt, von Laien wie von Priestern, von Niedern bis zum Höchsten, so muß man, wenn man nicht ganz von Leidenschaft und Verblendung hingerissen ist, den Primat annehmen. Die angeführten Stellen sprechen aber nicht bloß von einem Primatus honoris, sondern jurisdictionis. Man müßte sonst diese Stellen entweder gar nicht verstehen, oder ganz verdrehen. In der Sache gilt eine Ehrenstelle nichts; und wer sagen wollte, daß Christus bloß eine Ehrenstelle habe errichten wollen, der versteht weder von Christus noch von der Kirche das Geringste. Alle jene Stellen finden sich stets in einem Zusammenhange, der auf Ausübung einer Gewalt hindeutet.

§. 4. Patriarchal-Verfassung.[1])

Die Patriarchal-Rechte und das, was sich als Patriarchal-Verfassung gebildet hat, nahm seinen Ursprung in den ersten Zeiten der Kirche. Es fand sich der Grundsatz, daß sich das Recht eines Bischofs so weit erstrecke, als sich von seiner Stadt das Evangelium verbreitet hatte. Deßwegen erhielten auch die apostolischen Stühle vor den übrigen bischöflichen Stühlen viele Vorrechte, namentlich Rom, als von Petrus und Paulus, Alexandrien, als von Markus, und Antiochien, als von Petrus gegründet.[2]) Außer diesen thaten sich auch

---

[1]) Morini: De Patriarch. et Primat. origene. 1669. — J. W. Jan: Dissertatio de origine patriarcharum. Wittenb. 1718. — Mamachi: Antiq. christianae. l. II. — Thomassini, de patriarch. T. I. l. 1. cp. 7—40. — Maassen: Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen (zu Canon 6 des Concils von Nicäa). B. 1853. — Phillips Kirchenrecht, Bd. II und VI.

[2]) S. darüber „die Stiftung der ersten Christengemeinde zu Antiochien durch den Apostel Petrus, Jahr 36." S. 9—13 in: Gams, das Jahr des Martyrtodes der Apostel Petrus und Paulus. Rgsb. 1867. — (Ritter: Ueber den Antiochen. Episcopat des Apostels Petrus in Zeitschrift für Philos. u. kath. Theologie. H. 66. S. 161 [1848]); Das. über Marcus. S. 50—55. — J. Mason Neale S. 523.)

noch andere Stühle durch Vorrechte vor den Uebrigen hervor. Es findet sich indeß in den ersten drei Jahrhunderten kein Canon, der jene Rechte festgesetzt hätte, es war ein Gewohnheitsrecht. Aber zu Nicäa I. wurde ein Canon erlassen (c. 6): Der Schismatiker **Meletius** erklärte sich nämlich unabhängig von dem Patriarchen von Alexandrien, bildete eine eigene Kirche um sich herum, und ordinirte Bischöfe.[1]) Die versammelten Väter beschlossen nun, daß der Patriarch von Alexandrien dieselben Rechte in Aegypten, Libyen und der Pentapolis haben solle, wie die Patriarchen von Rom und Antiochien. Gleiches gelte auch von den andern vorzüglichen Städten, als von **Ephesus** über die asiatische Provinz, von **Cäsarea** in Pontus über Pontus, und von **Heraclea** über Thracien. Der von **Rom** wird als erster, der von **Alexandrien** als zweiter, der von **Antiochien** als der dritte dargestellt.

Bald kam ein vierter hinzu, der von **Constantinopel**.[2]) Constantin hatte Byzanz zur zweiten Stadt des Reiches erhoben, und es war daher auch schicklich, daß der Bischof dieser Stadt einen vorzüglichen Rang einnehme. Die Umstände fügten es aber von selbst, daß der Patriarch von Constantinopel bald großes Ansehen erlangte. Hier strömten die Bischöfe aus dem ganzen Reiche wegen Privatgeschäften zusammen, die sie mit dem Kaiser abzumachen hatten. Dieser übertrug die Untersuchung und Entscheidung dem Bischofe von Constantinopel. Gewöhnlich hielt derselbe dann eine Synode, und entschied darauf die vorgelegten Fragen. Dadurch bildete sich ein ganz eigener Gerichtshof,[3]) aber der Gang der Dinge führte dieß herbei.

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts geschah es, daß in der Provinz Asien eine große Zwietracht entstand. Durch die offenste Simonie gelangten viele Bischöfe zu ihren Stühlen. Chrysostomus schritt ein, und brachte auch wirklich die Angelegenheiten in Ordnung,

---

[1]) S. 437; 442.

[2]) **Hefele**: Conc.-Gesch. II. 510—517: „Die Erhöhung des Stuhls von Constantinopel" (durch Canon 28 von Chalcedon). — **Hergenröther**: Photius I. S. 57—71—89.

[3]) Die σύνοδος ἐνδημοῦσα.

was ihm später sehr zur Last gelegt wurde, weil er sich unberufen in auswärtige Geschäfte gemischt habe. Die erste Synode von Constantinopel (can. 3) setzte fest, daß der Bischof von Constantinopel den Ehrenrang nach dem von Rom haben solle, weil Constantinopel jetzt Neu-Rom ist.[1]) Dieser Canon wurde aber von dem Papste nicht bestätigt. Zwar war hier nur von einem Ehrenvorrang die Rede, daran aber schloß sich bald der Vorrang der Macht, was auch zu Chalcedon bestätigt wurde. Dioscur wurde hier zuerst abgesetzt; der Patriarch von Antiochien war gleichfalls in Beziehung auf den Glauben verdächtig, und konnte sich also auch nicht rühren; ebenso war es mit andern anwesenden Bischöfen, und nun glaubte der Bischof von Constantinopel hervortreten zu können. Es wurde in can. 9 festgesetzt,[2]) daß, wenn im ganzen Orient eine Beschwerde von einem Priester oder Bischof gegen die Metropoliten geführt werde, dieß bei dem Bischofe von Constantinopel geschehen könne. Dadurch erhielt aber dieser Bischof einen Vorrang vor den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien. In Can. 28 wurde ausgesprochen, daß auf der Synode von 381 dem Bischofe von Constantinopel der *zweite* Platz in der Kirche zugetheilt worden, und daß sein Sprengel über Thracien, Asien und Pontus sich erstrecken solle, sowie auch auf die von den Barbaren besetzten Provinzen gegen die Donau hinauf. Dadurch war der Patriarch von Constantinopel, bisher der vierte, nunmehr der erste geworden. Ein großer Theil der zu Chalcedon anwesenden Bischöfen stimmte bei, nur nicht die päpstlichen Legaten, die man gar nicht zur Sitzung zuließ. Sie zeigten auch ihre Instruction von Leo I. vor, welcher sie anwies, zu keinen Neuerungen ihre Zustimmung zu geben, und sie verweigerten daher dieselbe. Leo I. willigte daher niemals ein, und schrieb sehr scharf an den Patriarchen Anatolius und an den Kaiser Marcian. Deßungeachtet drang die Anerkennung jenes 28. Can. von Chalcedon durch, und die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien fügten sich. Aber in diesem Canon kommt auch noch vor: Gleiche Ehre, gleiche Macht, wie sie der Bischof

---

[1]) Maaßen: S. 18—20; Hefele, II. 17—18; Hergenröther. S. 32—40.

[2]) Hefele, II. S. 493—496. Dazu v. Canon 17.

n Altrom hat, soll auch der von Neurom haben; gleichwie die Väter m Bischof von Altrom den Vorzug gaben, so gebühre er auch dem n Neurom. Und somit war ausgesprochen, daß der Bischof von onstantinopel dem von Rom gleich sein solle.

Dieser Canon 28 von Chalcedon hat große Streitigkeiten erregt, nd man suchte daraus zu beweisen, daß der Primat nur darin seinen Grund habe, weil Rom die Hauptstadt war. Katerkamp[1]) sagte eßwegen: Hier sei nur von Patriarchalrechten, und nicht von Primatialrechten die Rede. Es ist aber die Frage, ob dieses richtig ist. Es ist eine Sprachweise jener Zeit: Antiquitas hat dem Bischofe on Rom den Primat zugewendet (cf. Gelas. decretl. 8.).[2]) Es ist u Chalcedon entschieden ausgesprochen, daß der Bischof von Rom en Primat habe, und wie nun diese Stelle? Man kann sich dieß icht anders erklären, als daß Anatolius, um sich erheben zu können, alle kirchliche Gewalt auf menschliche Einsetzung zurückführen wollte, und so auch den Primat; und hiemit beginnt das Schisma. Dieser Canon ist besonders malitiös abgefaßt. Denn der Ausdruck: Die Väter hätten dem Papst den Primat zuerkannt, kann doch nicht bedeuten, daß sie dem Päpste den Primat erst gaben. Die Väter zu Nicäa haben die Gottheit Christi ausgesprochen, aber sie deßwegen nicht erfunden. Allein jener Canon ließ doch eine andere Auslegung zu, und Anatolius machte dieselbe. Da die Griechen damals noch allgemein den römischen Primat anerkannten, konnte das Schisma noch nicht ausbrechen; als aber im Verlaufe der Zeit ihr christlicher Sinn immer mehr abnahm, brach aus, was vorbereitet war. — In einem Concil zu Rom unter Gelasius I. wurde von siebenzig Bischöfen

---

[1]) Katerkamp: K.-G. Bd. 3. S. 256—261.

[2]) V. über das sog. Decr. Gelasii Thiel, l. c. — Hefele: C.-G. II. 597—605. — Joh. Friedrich: Drei unedirte Concilien a. d. Merovingerzeit. Bamb. 1867. — Anhang: Das sogenannte Decretum Gelasii, S. 73—79, kommt zu dem Resultate, daß das sogenannte Decretum Gel. von Damasus an verschiedene Zusätze erhalten habe. Die Stelle in diesem Decrete über die Meinung, daß Petrus und Paulus nicht an einem Tage Martyrer geworden, erklärt Windischmann (Vindiciae Petrinae, p. 66) so: Gelasius magis perversam haereticorum, qui ea traditione abutebantur, intentionem reprehendisse credimus, quam quod ipsam illam traditionem haereticam esse censuerit; ähnlich Hefele, II. 600.

ausgesprochen, daß der Primat göttlicher Einsetzung sei; nicht deßwegen sei der römische Bischof Primas, weil Rom die Hauptstadt ist, sondern weil Petrus hier seine Würde sterbend zurückgelassen habe.

Aber auch noch ein fünfter Patriarchalstuhl wurde errichtet, der von Jerusalem. Nach vielen Bestrebungen, sich zu erheben, und die Metropoliten von Cäsarea unter sich zu bringen, setzten es die Bischöfe von Jerusalem durch, daß zu Chalcedon ausgesprochen wurde, der Bischof von Jerusalem solle die palästinischen Bischöfe unter sich haben. Somit war er Metropolit, und wurde auch bald als Patriarch anerkannt, und er saß auch auf den allgemeinen Concilien nach den vier Hauptpatriarchen.[1])

Rufinus sagt in seiner Uebersetzung der Synode von Nicäa: dem Patriarchen von Alexandrien seien dieselben Rechte eingeräumt worden, als wie dem Papste über die suburbicarischen Provinzen. Der Patriarchalsprengel des Bischofs von Rom erstreckte sich aber nicht bloß über diese Provinzen, sondern über den ganzen Occident, Spanien, Gallien, England, Deutschland und das westliche Illyricum; (nebst Afrika). Die Zeugnisse sprechen dafür zu klar. (Ep. 70 und 239 des heiligen Basilius; Augustin. ctr. Crescon. 3, 38, I, 6; Innoc. I, 2 decr. ad Decent.) Afrika gehörte auch ganz gewiß dazu.

Jedes Land hatte eine eigne Entwicklung und Geschichte. Die Päpste wollten nicht eingreifen, und darum waren auch nicht in allen Ländern die gleichen Patriarchalrechte. Diese bestanden darin:

1) Die Patriarchen hatten den Vorsitz auf ökumenischen Synoden. 2) Sie ordinirten ihre Metropoliten. Der alexandrinische ordinirte auch fast alle seine Bischöfe, weil er in seinem Sprengel fast keinen Metropoliten hatte. In den suburbicarischen Provinzen ordinirte der Papst die Bischöfe unmittelbar, in den andern Provinzen durch seine Legaten. 3) Sie versammelten Patriarchalsynoden. 4) Sie nahmen Appellationen in höchster Instanz an, Glaubenssachen ausgenommen, die vor den Papst gehörten. 5) Sie konnten nur vom Papste gerichtet werden.

---

[1]) Hefele, II. 483—484. — Kunstmann: Jerusalem als Patriarchat, Custodie und Erzbisthum, in histor.-polit. Blätt. Bd. 41. S. 193—212; 277—294; 365—381.

Es war Grundsatz, daß die Patriarchen ihren Ursprung daher
leten, weil von ihren Städten aus das Christenthum sich über viele
nder verbreitet habe. Aber dieß allein reicht nicht ihn. So gehörte
lyrien unter Rom; es ist aber gewiß, daß sich von Rom aus das
ristenthum nicht in Illyrien verbreitete, sondern Paulus selbst hatte
r geprebigt, und Beröa und Thessalonich gegründet. Petrus de
arca und Thomassin nahmen den Grund an, weil Illyrien früher
ter den Occident gezählt worden. Erst unter Arcadius wurde
nem Bruder Honorius das westliche Illyrien genommen. Des
rcadius Nachfolger, Theodosius, erließ daher sogleich den Befehl,
ß es auch in kirchlicher Hinsicht vom Occident getrennt sein solle;
ch Papst Honorius brachte ihn auf andere Gedanken. — Dann
aren auch nicht alle Länder einem der Patriarchen unterworfen.
o erkannte Cypern bloß den Papst als sein Oberhaupt, es war
ὑποκέφαλος. Die Patriarchen von Antiochien sagten, es habe sich
st seit den arianischen Streitigkeiten von Antiochien getrennt, weil
uf diesem Stuhle viele Arianer gesessen seien. Die afrikanischen
atriarchen, Abyssinien ausgenommen, hatten ebenfalls keinen Patri-
rchen, sondern erkannten nur den Papst, ebenso die im Innern
siens gelegenen Provinzen.

Alle Bischöfe nannte man überhaupt Papa, apostolus, apostolicae
edis episcopus. Der römische Bischof, den wir jetzt allein Papa
ennen, erhielt in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts zuerst
ür sich allein diese Benennung, wahrscheinlich zuerst zur Zeit Cas-
iodors. Stets aber hatte der Papst auch früher diesen Namen;
ie Bischöfe hatten ihn ohne Artikel. Man konnte von jedem Bischof
agen, er sei ein Papa,[1]) aber der Papa war nur der Papst, der
postolische Stuhl war nur in Rom. Zu den übrigen wurde immer
er Name der Stadt hinzugefügt, z. B. der apostolische Stuhl zu
Ephesus.

Die Namen der vornehmern Bischöfe waren: Archiepiscopus, Exarcha, Patriarcha. Der Name „Archiepiscopus“ wurde zuerst von den alexandrinischen Patriarchen gebraucht. Zur Zeit des Epiphanius war dieser Name schon sehr gebräuchlich. Cyrill war der

[1]) J. Dieemann: De vocis Papae aetatibus. Viteb. 1671. 4°.

erste alexandrinische Bischof, der so genannt wurde und auch den Bischof von Rom so nannte (Ephes. act. I). Zu Chalcedon wird auch Leo I. oft der Titel „Archiepiscopus“ gegeben. Anfangs also wurde dieser Name nur den Patriarchen gegeben, später auch den Metropoliten. Der Name Exarch wurde längere Zeit den Patriarchen gegeben. Chalc. can. 9 und 17. Als aber die Bischöfe von Ephesus, Heraclea und Cäsarea herabgekommen waren durch den Patriarchen von Constantinopel, so gab man ihnen den Namen von Exarchen, gleichsam zur Entschädigung.

Der Name Patriarch entstand erst im fünften Jahrhundert, wie, ist ungewiß. Petrus de Marca [1]) meinte, er sei dadurch entstanden, daß die Juden seit der Zerstörung Jerusalems einen in Aegypten hatten, den sie Patriarchen nannten, und diese Benennung sei in die christliche Kirche übergegangen. Diese Erklärung ist höchst unwahrscheinlich. Wahrscheinlich war der Titel aus der Patriarchalverfassung der alten Kirche entlehnt, und er paßte auch wirklich für die Bischöfe solcher Städte, von denen aus das Christenthum sich verbreitet hatte. Schon im vierten Jahrhundert wurden ausgezeichnete Bischöfe Patriarchen genannt, wie von Gregor von Nazianz (orat. 42, 23). Auf der Synode von Chalcedon finden wir zuerst den Namen Patriarch dem Papste Leo I. gegeben. Die kaiserlichen Legaten gaben diesen Titel auch schon den ausgezeichneten Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Constantinopel, und dieß blieb seitdem Sitte.

Der Patriarch von Constantinopel ließ sich aber jetzt Patriarcha oecumenicus nennen. Man konnte dieß zuerst für eine lächerliche und verwerfliche, aber doch unschädliche Prahlerei halten. Die Päpste ließen es daher geschehen. Aber sehr bald stellte es sich heraus, daß sie damit behaupten wollten, sie hätten den Primat, so daß ihnen alle Patriarchen untergeordnet wären. Der erste, der sich diesen Titel gab, war der stolze Johannes der Fastende. Er fastete zwar sehr viel, aber um so weniger bezähmte er seinen Ehrgeiz. Er rief

---

[1]) Dissertat. de primatu Lugdunens. — Lucii Ferraris biblioth. prompt. s. v. „archiepiscopus.“ — J. Mast: Abhandl. über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe. Freib. 1847. — S. Drey: Neue Untersuchung über die apostolischen Constitution. und Canones. Tüb. 1832.

daher auch den Patriarchen von Antiochien vor seinen Stuhl. Da sah man nun, wohin dieser Patriarch strebte. Pelagius II. erhob sich daher, und verbot ihm, einen solchen Titel zu führen. Ihm schloß sich mit besonderm Nachdrucke Gregor I. an, von dem wir hierüber noch merkwürdige Briefe haben. Die Patriarchen von Constantinopel ließen jetzt den genannten Titel auf einige Zeit; aber der Patriarch Cyriacus gab sich auf das Neue diesen Namen.[1]) Wir sehen daraus, daß die Patriarchen von Constantinopel schon in dieser Periode es darauf anlegten, die Kirche zu zerreißen. Leo I. hatte das ganze Unglück auch vorausgesehen, indem er so eifrig gegen den achtundzwanzigsten Canon von Chalcedon protestirte. Bonifacius III. wandte sich deßwegen an den Kaiser Phocas und verklagte den Cyriacus. Der Kaiser untersagte ihm auch wirklich die Beibehaltung dieses Namens und erklärte, daß der Papst allein das Oberhaupt der Kirche sei und daß nur dieser jenen Titel führen dürfe. Aber wahrscheinlich wollte er den Papst nur gewinnen, um an ihm eine Stütze gegen die Lombarden zu haben. (Paul. Diac. IV, cap. 30, de reb. gest. Longob.)

Die Päpste selbst gaben sich nie einen andern Titel, als Bischof von Rom. Sie nannten sich nie Patriarcha oder Archiepiscopus, oder Pat. oecumenicus. Gregor der Große ist hierin besonders merkwürdig. Man hatte ihn in mehreren Briefen Patriarcha oecumenicus und Episcopus universalis genannt. Er aber schrieb zurück, daß dieß Beleidigungen seien; wäre er dieß, so wären die übrigen Patriarchen und Bischöfe gar nicht mehr. Und wirklich kann auch dieser Titel sagen, daß der, welcher ihn führt, einziger Bischof sei. Doch konnte er auch sagen, daß der römische Bischof das Haupt der Kirche sei. (Gregor Ep. V, 18, 20, 43). — Gregor der Große nannte sich zuerst aus Demuth „Servus servorum Dei.“ (Joh. Diac. in vit. Gregor. M. l. 2, 1.[2]) Dieser Name ging bei ihm wirklich aus seiner Demuth hervor, und er wollte damit sagen, was er sein wollte.

Aeußerliche Auszeichnungen sind: a) das Pallium. Das älteste Beispiel ist, daß Papst Symmachus das Pallium dem heiligen Cäsarius von Arles zuschickte. Darunter verstand man eine Binde, welche die

---

[1]) Hergenröther, l. c.: Der Titel: „Oekumen. Patriarch.“ S. 178—196.
[2]) Hergenröther, S. 188.

ausgezeichnetsten Bischöfe von den Päpsten erhielten. Später wurde daran auch die Anerkennung der Metropolitanwürde geknüpft.[1])

Im Orient treffen wir eine doppelte Art: das ὠμοφόριον (subhumerale, pallium), dieses war, was wir einen Mantel nennen. Es reichte vom Nacken bis zur Ferse. Die Metropoliten übergaben es bei der Ordination dem neugeweihten Bischofe. Die zweite Art glich der im Occident, und dieses ertheilten die Patriarchen. Schon frühzeitig, bald nach Constantin Gr., übergaben sie ihren ausgezeichnetsten Bischöfen eine Fascia, die bis auf das Knie hinabreichte. Sie war aus Wolle gewebt, nur selten nahm man Linnen. Die Griechen betrachteten es als Symbol des guten Hirten. Dieses aber stammte von den Kaisern, die wohl Anfangs selbst diese Kleidung trugen; diese verliehen es anfänglich dem Patriarchen selbst, um das Sacerdotium regale, das Christus eingesetzt, anzudeuten. In späterer Zeit traten hierin im Orient manche Veränderungen ein; dann ließen sie sich einen goldenen oder silbernen Leuchter mit einer brennenden Kerze voraustragen.

---

[1]) Ueber das Pallium s. Marc. Paul. Leo: De usu et auctoritate pallii. Rom. 1652. — Nic. de Bralion: De Pallio archiep. Par. (1648) 1669. — Fr. Florens: De usu et auctoritate pallii (op. t. I, 282—284). — Dan. Papebroch: Dissertationes de forma pallii, in Propyl. Act. Sct. m. Maji. p. 205. — Th. Ruinart: Dissert. histor. de pallio archiepiscopali (in ouvrag. posth. von Mabillon et Ruinart. Par. 1724. 4° voll. II, p. 397—554). — G. A. Bianchi: Della politia e della potestà della Chiesa. T. V. P. I. p. 178—261 (franz. von Peltier. Par. 1857). — Barthel: De pallio. Herbip. 1753. — J. G. Pertsch: De origine, usu et auctoritate pallii archiepiscopalis. Helmst. 1754. — Phillips in: Histor.-polit. Blätt. Bd. 4. 274—280; dessen vermischte Schriften, II. 270 flg.; derselbe in seinem Kirchenrecht, Bd. II, V. p. 609—661, und VI, 838—851. — Primado ant. de las Iglesias de España, fol. Sevill. (anonym. u. ohne Jahrzahl, Philipp V. dedicirt). p. 137—316. — Laur. Berti: Dissertaz. sopra l'antichità del pallio (ap. Zaccaria, Raccolta di dissert. t. 9, diss. 8). — Phil. Vespasiani: De sacri Pallii orig. dissert. Rom. 1856 — D. C. Cavedoni: Richerche critiche intorno all' origine e ragione della forma del sacro Pallio ecclesiastico. Modena 1856. — E. Sa. Cyprian: Dissert. de omophorio episcoporum graecorum. Helmst. 1698 4°.

§. 5. Metropoliten, Bischöfe.[1])

In dieser Periode wurden die Metropoliten durch Ausbildung der Patriarchal-Verfassung in weit strengere Abhängigkeit versetzt. Sie ordinirten ihre Bischöfe, präsidirten auf ihren Synoden, schlichteten die Streitigkeiten, die vor ihr Gericht gebracht wurden, vollzogen die Beschlüsse der Hauptsynoden, und straften die Nachlässigen.

Vom Bischofe wurde auch jetzt noch gefordert, daß er die bischöflichen Functionen selbst verwaltete. Er war in seiner Kirche der Ausspender der Sacramente, wie früher. Der Geschäftskreis der Bischöfe aber wurde durch kaiserliche Privilegien sehr erweitert, und dadurch geschah es, daß sie Gehilfen haben mußten; wir finden nebst den Chorbischöfen noch Archipresbyter und Archidiaconen.

Man hat zwei Arten von Chor- oder Landbischöfen[2]) zu unterscheiden, solche die wirkliche Bischöfe waren, und die nur einen Theil der bischöflichen Geschäfte verwalteten. Auf den Synoden von Sardica und Laodicea wurde beschlossen, daß es keine solchen Bischöfe mehr geben solle.[3]) Andre Synoden beschränkten wenigstens ihre Rechte, jene zwei aber wollten, daß es eigentliche Bischöfe auf dem Lande nicht geben solle. Es gab jetzt nicht wenige Christen, welche die bischöfliche Gewalt an sich nicht würdigen konnten, und meinten, ein Landbischof sei schlechter als ein Stadtbischof; sie verachteten ihn und gehorchten ihm nicht, und daher jene Beschlüsse. — Allein auch die zweite Art verschwindet jetzt im Orient immer mehr; sie scheinen die ihnen übertragenen Geschäfte, z. B. die niedern Weihen zu ertheilen,

---

[1]) Thomassini: P. I et II. — Mast, l. c. — Phillips Kirchenrecht, II, p. 78—89. VI, 811—851. — Jac. Usher: De episcoporum et metropolitanorum origine. Lond. 1687 (Brem. 1701). — J. Gf. Koerner: Dissert. de metropolitanorum in ecclesia veteri auctoritate. Leipz. 1751. — Staudenmaier: Die Bischofswahlen. — Baur: Ueber den Ursprung des Episcopats. Tüb. 1838. — Barbosa: De officio et potestate episcopi. Lugd. 1698. — Joh. Helfert: Von den Rechten u. Pflichten der Bischöfe u. Pfarrer. Prag 1832. 2 Thl. (6—9 stellt die Literatur dar). — D. Bouix: Tractatus de episcopo et de synodo dioecesana. 2 vol. Par. 1859.

[2]) Phillips, II. S. 95—109.

[3]) Syn. von Antiochien im Jahre 270 ap. Euseb. 7, 30. — Concil. Ancyr. can. 13. — Antioch. v. 341, can. 19; Laod. can. 57: Sardicense, can. 6.

mit großer Unklugheit geführt zu haben. — Im Abendlande waren diese gewöhnlich nur Priester, die gewisse Rechte von den Bischöfen erhielten.

Erzpriester finden wir jetzt schon in der griechischen und lateinischen Kirche. Athanasius wird zuerst in der griechischen Kirche πρῶτος διάκονος genannt. Dieß kann man nicht auf sein Alter beziehen, da er der Jüngste davon war. Im Abendlande finden wir den Cäcilian von Carthago als Erzdiacon bezeichnet.[1]

Der Archipresbyter hatte jene bischöflichen Funktionen zu verrichten, die auch ein Priester und nur ein Priester verrichten konnte. Besuchte der Bischof eine Synode, so mußte der Erzpriester predigen und die Sacramente spenden. Auch hatte er die Aufsicht über die Sitten. Der Archidiakon hatte die Rechte, die bei dem Bischof mehr äußerlich waren, z. B. die Gerichtspflege zu besorgen, das Kirchenvermögen zu verwalten. Die Synode 2 Carthag. befiehlt daher dem Archidiakon, sich der Armen und Waisen anzunehmen. Zugleich mußte er die, welche die niedern Weihen erhielten, in ihrem Geschäftskreis unterrichten, und über alle Nichtpresbyter die Aufsicht führen. Man wählte zu diesem Amte gewöhnlich nur sehr tüchtige Männer, und deßwegen sandten die Bischöfe sie auf Synoden, oder übertrugen ihnen wichtige Geschäfte, wie besonders zu Rom Legationen. Sie hatten oft eine sehr große Gewalt, die manche auch überschritten (wie wir u. A. aus Hieronymus sehen).

In Rom, Alexandrien und Constantinopel finden wir neben den bischöflichen Kirchen auch Pfarrkirchen. Auch in Antiochien scheint dieß der Fall gewesen zu sein. In den übrigen, selbst großen Städten, gab es keine; denn die Idee der Einheit wollte nicht zugeben, daß es in Einer Stadt mehr als Eine Kirche gebe, und in ihr sollten sich alle Gläubige versammeln. Daher scheint es auch, daß man, wenn mehrere Kirchen vorhanden waren, mit denselben wechselte (Chrysostomus); doch waren die Rechte dieser Kirchen noch sehr beschränkt. Auf dem Lande aber konnte das Emporkommen mehrerer Pfarrkirchen

---

[1] Thomassin, I, 2. cp. 17 sq. — Binterim: Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche I, 1. S. 336—514. — G. Cp. Neller: De archidiaconis. Trier 1771. — Kreß, 1725, und J. G. Pertsch, 1713, über das Archidiakonatwesen.

nicht verhindert werden, ja Chrysostomus drang darauf, immer mehr zu errichten. In jenen Stadtkirchen, die keine Kathedralkirchen waren, wurde bloß Katechese gehalten und auch gebetet, sonst aber wurden keine Functionen darin verrichtet. Um die Freiheit recht anschaulich zu machen und zu erhalten, ging man sogar so weit, daß, nachdem die Zahl der Gläubigen sich vermehrte, man auch die Bisthümer vermehrte, so daß fast in jedem Städtchen ein Bischof war. Basilius (ep. 290) stellt dieß sogar als Grundsatz auf. Gleiches war der Fall in Afrika. Daher eine so erstaunliche Menge von Bischöfen.

Wir finden nicht wenige Gesetze, welche die in der ersten Periode geltenden Gesetze über die Wahl der Bischöfe auf das Neue einschärften, daß das Volk [1]) den Bischof wähle, der Clerus einstimme, und der Metropolit ihn consecrire. Aber es zeigt sich immer mehr, daß diese Gesetze jetzt nicht mehr so viel Gutes, wie früher, wirken konnten. Die mannigfaltigsten Leidenschaften, Factionsgeist, Familienrücksichten, Bestechung, führten jetzt dabei das Ruder, wie wir aus Chrysostomus und dem Concilium von Laodicea sehen. Dadurch mußten natürlich große Veränderungen vorbereitet werden. Daher auch die Erscheinung, daß die anwesenden Bischöfe und der Metropolit immer mehr die Wähler wurden, und dem Volke dann diesen oder jenen vorschlugen. Zuweilen wurde aus mehreren Vorgeschlagenen Einer ausgewählt. Auch nahmen manche Bischöfe schon bei ihren Lebzeiten Coadjutoren an, die ihnen nach ihrem Tode folgten. Besaß ein solcher Bischof die Liebe und das Vertrauen des Volkes, so ging dieses leicht; wie dieß bei Cäsarius von Arles der Fall war. Justinian gab endlich für den Orient das Gesetz, daß bei der Bischofswahl die Honoratioren und Gelehrten der Stadt allein zugegen sein sollten, das Volk war ausgeschlossen. In den germanischen Reichen wurden die Bischöfe meistens von den Königen gewählt. [1])

§. 6. Bildung zum geistlichen Stand. [2])

Auch in dieser Beziehung hat sich Alles auf dem Standpunkte der ersten Periode erhalten. Nur wird jetzt durch das Gesetz streng

---

[1]) Guericke: Lehrbuch der kirchl. Archäologie. 2 Aufl. 1859. S. 45—63.

[2]) Theiner: Geschichte der geistl. Bildungsanstalten. Mainz 1835. — Dom.

befohlen, daß es so geschehen müsse, und durch die Canones wird die Laufbahn vorgezeichnet, durch die man zur Priesterwürde gelangen konnte. Schon das Concilium von Sardica (Canon 10) sagt: „Nur in dieser Weise ist es möglich, sich von dem Glauben, der Demuth, dem Ernste des Mannes zu überzeugen." Papst Siricius (Decretl. 1, 9) bestimmt: Wer als Knabe schon die Weihe des Lectors erhalten hat, könne erst im dreißigsten Jahre Diacon werden, nach fünf weitern Jahren Priester, und nach zehn weitern Jahren war er fähig, Bischof zu werden. Doch findet man manche Ausnahmen, besonders wenn ein Priestermangel eintrat, wie dieß besonders seit dem vierten Jahrhundert der Fall war. Aus Gelasius (Decrtl. 9, 24) sehen wir, daß selbst Mönche, wenn sie sich sonst ausgezeichnet hatten, die Probejahre bestehen mußten. Darnach leuchtet ein, daß schon Knaben von acht Jahren das Lectorat erhielten, in der griechischen Kirche sogar schon Kinder von zwei oder drei Jahren. Doch konnten sie später wieder, wenn sie wollten, vom Clerical-Stande zurücktreten.

Zur Zeit Leo's I. war Crispinus Bischof von Pavia. Dieser nahm den heiligen Epiphanius mit dem achten Jahre in das Lectorat auf. In diesem Alter konnte er schon schreiben, und er wurde Secretär des Bischofs. So lebte er in dessen beständiger Umgebung, und wurde in alle Geschäfte eingeweiht. Im sechzehnten Jahre vermochte er schon die wichtigsten Geschäfte zu vollziehen. Vierundzwanzig Jahre alt wurde er Subdiacon, und nun versuchte man, ob er intercediren könne. Er erhielt Aufträge, zu Proconsuln und Präfecten zu gehen, und Verurtheilte zu erretten. Sofort wurde ihm auch der Auftrag, Verklagte vor Gericht zu vertheidigen. Einst wurde von einem gewaltthätigen Manne der Kirche von Pavia eines ihrer Güter entzogen. Epiphanius trat vor Gericht gegen ihn auf. Jener mißhandelte ihn; aber Epiphanius verzieh ihm, und nur dadurch hatte er Recht erhalten. — Er wurde sodann der Verwaltung des Kirchenvermögens vorgesetzt. Der Bischof unterrichtete ihn dabei

Aulisio: Delle scuole sacre. Nap. 1723. — J. G. Keuffel: Commentar. de historia origenis ac progressus scholarum inter christianos. Helmst. 1724. J. D. Heilmann: Diss. de scholis priscor. christianor. theologicis (opusc. ed. Danov. Jen. 1774). — Guericke, l. c. S. 80—90 (Vorbildung zu den Kirchenämtern).

aber immer selbst in der heiligen Schrift, und las mit ihm die wichtigsten Kirchenschriftsteller. Er wußte die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments auswendig. Crispinus nahte sich jetzt dem Tode, und er zog mit Epiphanius nach Mailand, um dem Metropoliten seinen Nachfolger zu zeigen. Jedermann, heißt es, wußte, daß er des Crispinus Nachfolger werden sollte, nur er selbst nicht.[1])

Wir finden einen Synodalbeschluß der zweiten Synode von Vaison (529): Wie es in ganz Italien zum großen Nutzen der Kirche Sitte ist, sollen die Landpfarrer Knaben als Lectoren in ihr Haus aufnehmen, dieselben als gute geistliche Väter ernähren, im Worte Gottes unterrichten und zum heiligen Leben anhalten, damit sie gute Diener Gottes werden.[2])

Jetzt finden wir auch allgemein verpflichtende Gesetze, daß die Geistlichen nicht ohne wissenschaftliche Vorbildung sein sollten, z. B. 4 (45) Carthag., sowie auch andere orientalische Concilien. Es fanden sich aber auch noch viele in dieser Zeit, welche die ursprüngliche Weise beibehalten wissen wollten; denn die Apostel hätten durch ihre Einfalt die Welt bekehrt, und so müsse es auch jetzt noch sein. Gregor von Nazianz (de seipso und advers. episcopos) sagt: Gott habe es im Gebiete der Kirche so geleitet, daß allerdings durch Ungelehrte das Christenthum zuerst verbreitet wurde; er habe aber dadurch zeigen wollen, daß es von Gott sei. Sonderbar sei es aber, wenn auch jetzt noch Geistliche sich darauf berufen wollten. Man berufe sich bloß auf die Unwissenheit der Apostel; aber von dem andern, was sie thaten, sage man nichts. Auch sie sollten so leben, wie jene; auch sie sollen Wunder wirken, wie die Apostel. — Die außerordentlichen Geistesgaben der ersten Zeit waren jetzt nur mehr selten; die Begeisterung und der Flammeneifer waren ebenfalls nur selten mehr anzutreffen. Basilius der Große und andre Väter drangen daher mit großem Eifer auf wissenschaftliche Bildung, aber nie vergassen sie, was Gregor. Naz. (orat. 20, 4, 12 cf. or. 2.) sagt: Du

[1]) Ennodius: Vita s. Epiphanii, episc. Ticinensis.

[2]) Can. 1, Hefele, II. 719. — Noch genauer die Synode II. von Toledo vom Jahre 527, ap. Gams: K.-G. von Spanien, II, 1. S. 416—440.

willst Theologe werden und doch nicht nach dem Befehle Gottes leben?[1])

Sitten des Clerus. Die ersten Seminarien.

Wären die Canones in Bezug auf das Fortschreiten in der Frömmigkeit genau eingehalten, und derselbe Eifer, wie er früher war, bei den Bischöfen erhalten worden, so würde uns ein ausgezeichneter Clerus in dieser Zeit entgegentreten. Die Canones wurden aber in dieser Zeit, besonders im Orient, schlecht beobachtet, wie Gregor von Nazianz (or. 43, 26) sagt: Niemand kann ein Arzt oder ein Maler sein, wenn er nicht die Heilart oder die Kunst der Farbenmischung gelernt hat. Aber Priester finden wir bei uns, die auf der Stelle gesät und aufgewachsen sind.[2])

Bischöfe.

Die erste Periode hatte einen überaus tüchtigen, begeisterten, allgemein verehrten Episcopat dieser zweiten Periode übergeben. Theodoret sagt, man habe auf der ersten Synode von Nicäa eine Schaar Martyrer unter den Bischöfen gesehen; viele trugen die Zeichen der ausgestandenen Martern an sich.[3])

---

[1]) H. Conringii: De scholis antiquis. Helmstaedt. 1595. — — Gregor. Naz. or. 4, ctr. Julian. 1. c. 99—123, or. 20 (43) in laud. Basil. — Cf. S. 468 — Oratio Basilii (Rede an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftsteller, Text mit Anmerkungen von Lothholz. Jena 1857; dass., rec. erklärt u. übers. von Wandinger. Mch. 1858.). — Sermo ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere — πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, ed. C. A. F. Frémion. Paris 1819. —

[2]) Greg. poëm. 8 ad Seleucum, V. 185 sq. — Orat. 43 in laudem Basilii M. cap. 11 sq. — Vgl. darüber Möhler's Darstellung in Wörner-Gams, Joh. Adam Möhler, ein Lebensbild. Rgsb. 1866. S. 227—244. Cf. Theodoret, h. eccl. 4, 26. — Gregor. M. ad I. Reg. XIII, 20—21, — Joh. Damasc. de dialect. c. 1.

[3]) Eus. Vit. Constant. 3, 9. — Socrat. 1, 8, 11. — Sozom. 1, 17, 18, 23. — Theodoret, h. eccl. 1, 6. — Bellarmin. tract. de Clericis. — Fr. Hallier, de sacris Elect. et ordinationibus ex antiquo et novo ecclesiae usu. Rom. 1739—1740. 3 fol. — Joann. Morinus: Commtr. de sacris ordinat. Antw. 1695. Rom. 1756. 5 vol. 4°. — Petavius: De hierarchia l. III. —

In den ersten Zeiten dieser Periode finden wir noch überall ganz vorzügliche Bischöfe; die vielen heiligen Bischöfe, die wir jetzt noch verehren, zeugen ebenfalls dafür. Ja selbst Heiden anerkennen dieß. Ammian. Marcellin. (27, 3) sagt von den Bischöfen in den Provinzialstädten: durch ihre einfache Lebensweise und Kleidung, durch ihren heiligen Ernst empfehlen sie sich Gott, und mehren seine Anbeter. Gegen die Päpste ist er aber sehr bissig und sagt: Es sei nicht zu wundern, wenn man sich um die bischöfliche Stelle in Rom streite; denn die Päpste lebten sehr üppig und geben Gastmähler, die an Ueppigkeit selbst mit denen der Könige streiten. Aber dieß Zeugniß ist nichts als heidnischer Haß, weil sich die Päpste so eifrig gegen das Heidenthum zeigten. Denn Damasus war ein wahrhaft apostolischer, tugendhafter Mann, und selbst vor den Augen des Hieronymus untadelhaft, was ungemein viel sagen will.[1])

Aber die neuen Zeiten brachten doch auch viele Störungen hervor. Die Kirchen wurden sehr reich und angesehen, und Viele erlagen diesen Versuchungen. Hieronymus (epist. ad Nepotian. cp. 6 sq.) belehrt uns besonders über die mannigfaltigen Gebrechen dieser Zeit und er tadelt die Eitelkeit, Pracht, das Vornehmthun der Bischöfe, und hielt sich vorzüglich über die reichbesetzten Tafeln auf. Dann widerlegt er die Gründe, welche solche Bischöfe vorbrachten, z. B.

T. M. Mamachi: Antiq. christianae. T. IV. Rom. 1752. — Bened. Bachinii: De eccles. Hierarch. originibus. Mut. 1703. — Binterim, I, 2. S. 121—702. — Jos. Bingham: Origenes eccles. l. IX. — Schelstrate: Antiquitas ecclesiae 1692—1697.

[1]) Ammian. Marc. 27, 3. Der Heide Ammian Marcellin trifft hier mit dem Luciferianer Marcellin (und Faustin) zusammen, die als Schismatiker den heiligen und großen Papst Damasus haßten und ihn den „Ohrkäfer" der Frauen nannten (libell. prec. praef. cap. 3). Aber eben dieser Damasus hat ein Gesetz veranlaßt, welches den Geistlichen allen Schein der Erbschleicherei auf's Strengste verbot. (Codex Theodos. Lib. XVI de episc. lex 20 Valentiniani I. Constitutio ad Damasum episc. U. R. Lecta in Ecclesiis urbis Romae, 29. Jul. 370, nebst dem Commentare des Godofredus.) Hier berichtigen wir zu Seite 459, daß der Bischof von Neapel, dessen Zunge Lucifer heraushängen machte, nicht Januarius, sondern Zosimus hieß, und daß dessen Zunge allerdings wieder an ihren Ort zurückkehrte, als Zosimus das Bisthum niedergelegt hatte (l. c. cp. 16: Denique cessit episcopatui, ut lingua, quae cesserat, redderetur).

man müsse die Staatsbeamten auf diese Weise für die Lehre zu gewinnen suchen. Dieß könne viel eher ein apostolischer, als ein so üppiger Bischof. Gregor von Nazianz (adv. episc.) sagt fast dasselbe. Aber wir müssen zugestehen, daß diejenigen zu weit gehen würden, welche nur dem Hieronymus und Gregorius glauben wollten.

Priester.

Wir treffen überall in dieser Periode ausgezeichnete Cleriker an, aber auch leider sehr viele unwürdige. Zosimus (9, 3) sagt: Dieß kommt von dem Mangel an Strenge unsrer Mitbischöfe her, welche den Wahn haben, die große Anzahl von Clerikern vermehre ihr Ansehen. — Namentlich umgaben sich die Bischöfe in den größern Städten gern mit einem zahlreichen Clerus. Gregor von Nazianz (de fuga) schildert uns den Zustand der Cleriker. Als er geweiht werden sollte, entfloh er, und gab an: er schäme sich, in den geistlichen Stand zu treten, weil er so viele unwürdige Mitglieder habe.[1] Später schämte er sich dieses Grundes selbst; denn gerade deßwegen hätte er in den geistlichen Stand treten sollen: „Ohne nur der Aufnahme in die christliche Kirche würdig zu sein, eilen sie schon zum Altare, sie scheinen ganz der Meinung zu sein, der geistliche Stand sei nur ein Erwerbszweig. Es sind derer so Viele, daß sie bald die Anzahl derer übertreffen, von denen sie geleitet werden sollten." Wir müssen hiebei erwägen, daß Gregor die Farben gern zu stark aufträgt, und überhaupt sehr leicht verletzbar war; und man wird also Manches wegnehmen dürfen (ep. 130. — Theodoret, epist. 126. Basil. M. ep. 190, 213, 239). Dann gingen Ideale des Priesterthums in Schriften in dieser Zeit hervor; diese setzen aber einen geistlichen Stand voraus, der sich sehr durch Tugenden auszeichnete. Solche Ideale lieferten Hieronymus (ep. ad Nept.), Gregor von Nazianz (de fuga sua), Chrysostomus (l. 6 de sacerdotio). Der Letztere sollte ebenfalls ordinirt werden, und mit seinem Freunde Basilius hatte er sich dazu verabredet. Aber da es geschehen sollte,

---

[1]) Zosim. decret. 9, 3: Facit hoc nimia remissio consacerdotum nostorum, qui pompam multitudinis quaerunt, et putant ex hac turba aliquid sibi dignitatis acquiri. — Gregor. Naz. orat. 2 apol. cp. 50 sq.

entzog er sich durch die Flucht, und gab zu seiner Vertheidigung die genannten sechs Bücher heraus; ferner Ambrosius (de offic. l. 3), Julian Pomerius (de vita contemplativa) und Gregor I. (regula pastoralis).

Aber das nahmen doch die großen Bischöfe dieser Zeit wahr, daß auf irgend eine Weise geholfen werden müsse. Von Afrika, wo die Kirche besonders unter Augustin so herrlich blühte, ging eine neue Weise aus. In der ersten Zeit wurden die Geistlichen in Mitte der Gemeinde auferzogen, und von der Heiligkeit der Gemeinde ging auf sie so viel über, daß sie recht gute Priester werden konnten. Jetzt stellte sich das Bedürfniß ein, sie abzusondern und so vor der Welt zu bewahren. Der heilige Augustin ging dieß nun so an, wie wir sehen bei Possidius (vita August. cp. 11,[1]) dann Aug. ep. 78 und Sermo de diversis 49 [S. 355]): den ganzen Clerus von Hippo, auch den heranwachsenden, versammelte er um sich. Die Geistlichen wohnten und speisten gemeinschaftlich; die Aelteren unterrichteten die Jüngeren. Augustin selbst nahm sich des Unterrichts an; von dieser Zeit beginnt der eigentliche Unterricht der Geistlichen. Von diesem Institut verlangte ganz Afrika Bischöfe; diese errichteten wieder ähnliche Institute; und von Afrika kamen sie nach dem Occident. Dieß ist die Ursache, daß der Clerus hier selbst in den wildesten Stürmen feststand. Im Orient fand dieses Institut nicht viel Anklang. Im vierten Jahrhundert war dasselbe insofern nicht das einzige, daß gar nirgends ein ähnliches gewesen wäre. Denn auch Eusebius von Vercelli errichtete ein solches Institut, sowie auch im Orient ein Mönch in Palästina und Epiphanius von Salamis. Im Orient aber zerfielen diese Anstalten bald wieder, während sie sich im Occident immer weiter ausbreiteten.

Institut der Syncellen.[2])

Es war darauf berechnet, die clericalische Sittenreinheit und den heiligen Ernst zu bewahren. Syncelle heißt, wer mit einem andern

[1]) Vita auct. Possid. cp. 5. — Factus presbyter monasterium inter ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam, maxime ut nemo quidquam proprium haberet, sed eis essent omnia communia.

[2]) Morinus: Commentar. de sacris ecclesiae ordinationibus. p. II. —

auf einem Zimmer wohnt. Seit dem vierten Jahrhundert finden wir beständige Begleiter der Bischöfe, die sie nie verließen und die ihr ganzes Leben beobachten konnten. Dieß geschah, damit sich die Bischöfe selbst hüteten, etwas Unanständiges zu begehen und um Zeugen gegen Verläumdung zu haben. Diese Sitte verbreitete sich weit. Seinen eigentlichen Ursprung hatte dieses Institut von den Mönchen genommen; denn wenn sie Bischöfe wurden, so setzten sie dieses Klostergesetz fort. In Constantinopel und andern Städten gab es auch öfter Protosyncellen, die häufig Nachfolger der Bischöfe wurden, weßwegen man sich sehr eifrig um diese Stelle bewarb.

§. 7. Kirchenvermögen. Verwendung und Verwaltung desselben.

Hierin war eine große Veränderung vorgegangen. Früher konnte sich die Kirche keine liegenden Gründe erwerben; aber seit Constantin konnte sie Alles, was man ihr schenkte, annehmen, und also auch erwerben. Dieser Kaiser erließ das Gesetz, der Kirche nicht bloß das Genommene wieder zurückzustellen, sondern ermächtigte sie auch, Schenkungen anzunehmen. Die Güter der Götzentempel, die oft der Kirche anheimfielen, und die bedeutenden Schenkungen machten die Kirche sehr reich, so daß sie den zehnten Theil aller im römischen Reiche liegenden Gründe erworben haben soll, was jedoch nicht ausgemittelt werden kann. Aber das ist klar, daß sie sehr großes Vermögen erwarb. Dieses wurde in drei oder vier Portionen getheilt. Der Bischof erhielt die erste, die übrigen Cleriker die zweite, die Armen die dritte, die vierte wurde den Kirchengebäuden — der fabrica ecclesiae — angewiesen.[1]) Aber besondere Canones bestimmten: der Bischof und jeder Cleriker, der von eigenem Vermögen leben kann, darf sich nichts vom Kirchenvermögen aneignen, sondern nur, wenn sein Vermögen nicht hinreiche. Das Kirchenvermögen wird immer Patrimonium pauperum genannt. Andere Canones (52 can.

Binterim: K. Denkwürdigkeiten, I, 2. S. 61—79, „Von den Syncellen." — A. E. Klausing: De Syncellis. Lips. 1755.

[1]) Diese Einrichtung läßt sich geschichtlich nicht über das fünfte Jahrhundert zurück verfolgen. — Hieron. a Costa (Richard Simon): Histoire de l'origine et du progrès des revennes ecclesiastiques. Francf. 1687. — Thomassini: Vetus et Nova discipl. P. III. l. 1.

arth. IV. Ep. 319 Basil.) befehlen den Clerikern, ein anständiges andwerk zu treiben, um sich durch dasselbe den nöthigen Unterhalt verschaffen, oder sich vernünftig damit zu beschäftigen.

Wenn wir diese Bestimmungen, sowie den Geist derselben erwän, so begreifen wir die außerordentlichen Erscheinungen, welche uns dieser Periode begegnen. Wir finden jetzt mit jeder Kirche Armen-, ranken-, Waisenhäuser und Hospitien verbunden. Vom Orient ging eses auch in den Occident über. Schon zur Zeit Julian's war eses Institut so verbreitet, daß er (Gregor. Naz. or. 2 ctr. Jul.) e Heiden aufforderte, ähnliche Anstalten zu gründen, denn daher amme der große Ruhm der Galiläer. Fast mit jeder Kirche waren lche Institute verbunden, ja die Kirchen erhielten oft sogar von men den Namen. Darin erprobte sich der Geist des Christenhums vorzüglich. Von mehreren großen Bischöfen, wie von Basilius d. Gr., haben wir noch genaue Berichte, wie es ihnen möglich wurde, so viele Stiftungen zu machen. So schlief Basilius auf dem Boden und lebte außerordentlich dürftig. Gleiches that Chrysostomus. Auch er lebte auf das Nothdürftigste, und brauchte für seine Person außerordentlich wenig, und so war es ihm möglich, in Constantinopel solche Institute zu errichten und Aerzte dafür zu besolden. Ja große Bischöfe wurden sogar wegen ihrer Sparsamkeit getadelt, und man machte z. B. dem heiligen Chrysostomus den Vorwurf des Geizes, sowie auch Basilius und Gregor von Nazianz sich deßwegen vertheidigen mußten. Darum mußten einige Bischöfe selbst wider ihren Willen einen größeren Aufwand machen.

Natürlich wurde es solchen Bischöfen nur durch die Beiträge der Gläubigen möglich, so Großes zu wirken. Manchmal erfahren wir auch die Namen der Wohlthäter, wie es die heiligen Fabian und Sulpicius Severus waren. Der heilige Hieronymus erzählt uns Aehnliches von der heiligen Fabiola. Theodoret rühmt Gleiches von der Kaiserin Flaccilla, die oft ganze Tage in den Krankenhäusern sich aufhielt.[1])

[1]) Histoire de la charité pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétiene, par M. Martin Doisy. Par. 1848. — Estiene Chastel: Études historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chré-

Die Beispiele, daß manche mit dem Kirchengut schlecht wirthschafteten und es vergeudeten, verschwinden ganz vor der Menge der Frommen. Der heilige Hieronymus tadelt aber dann dergleichen Bischöfe und Priester auf's Bitterste; ebenso Gregor von Nazianz und Isidor von Pelusium, welche mit der größten Strenge dergleichen Fehler rügten.

Wir finden, daß Valentinian I. das Gesetz geben mußte, jedes Legat, das einem Priester gemacht würde, habe keine gesetzliche Giltigkeit (v. Hieron. ad Nepot. Ambr. l. 2 adv. Symmachum).[1]) Es gab nämlich Geistliche, die Frauen, wenn sie auch Kinder hatten, zuredeten, ihr Vermögen ihnen zu vermachen, oder dergleichen Priester wußten den Legaten, die den Kirchen gemacht wurden, eine solche Wendung zu geben, daß sie ihren Personen anheimfielen. Ambrosius sagt: Ich berufe mich nicht auf dieses Gesetz, als klagte ich darüber, sondern deßwegen rede ich davon, weil es ist. Es verbot aber nicht, Legate an Kirchen zu machen, sondern nur an Geistliche, und es war daher für die Kirche sehr nützlich.

Diese Institute standen unmittelbar unter der Aufsicht der Bischöfe; denn aus ihrem und dem Vermögen der Kirche waren sie hervorgegangen, und Niemand dachte daran, daß die Verwaltung davon Jemand Andern zustehen konnte. 4 Carth. und Chalc. can. 26 verordnen, daß Geistliche als Verwalter des Kirchenvermögens vom Bischof aufgestellt werden sollten; gewöhnlich war der Archidiacon Verwalter. Damit sollte auch eine Controle hergestellt werden, damit nicht der Bischof allein Herr des Kirchenvermögens sei.

§. 8. Cölibat.[2])

Das Allgemeine, was uns hierüber der Orient und Occident darbietet, berichtet Eusebius: Damit die Lehrer und Prediger des

---

tiens. Par. 1853, 1859 (deutsch 1854). — F. de Champagny: La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'église. Par. 1854. — A. Tollemer: Des origenes de la charité catholique, ou de la misère et de l'assistance chez les premiers chrétiens. Par. 1863.

[1]) S. vorher S. 607.

[2]) Hefele: Die Entwicklung des Cölibats und die kirchl. Gesetzgebung über

ortes sich um so freier ihrem Amte widmen könnten, und weil sie Erziehung so vieler Kinder übernommen haben, so geziemt es sich für als Diener ihres Herrn, den Umgang mit ihren Frauen zu meiden em. ev. 19, 9). Hieronymus (ctr. Vigilantium cp. 2) sagt: In den rchen des Orients, in denen von Aegypten, und die dem apostolischen tuhle unterworfen sind, ist es Gewohnheit, entweder Unverehlichte zu lerikern zu wählen, oder Enthaltsame, oder solche, welche, wenn sie ich Gatten waren, aufhören, ihren Frauen beizuwohnen. Diese drei ezeichnungen aber umfassen das ganze Gebiet der Kirche, denn cses sind die drei großen Patriarchen. — Hieronymus adv. Jovinianum 1, 34) hebt als Grund davon besonders das Opfer hervor. Dieser Grund und der von Eusebius angegebene ergänzen sich gegenseitig nd geben uns die Totalität der alten Gewohnheit. Epiphanius igt: (expos. fidei cath. cp. 21), das Priesterthum besteht vorzüglich aus Jungfräulichen oder Mönchen, und wenn Verheirathete darunter sind, so pflegt man solche zu wählen, welche sich des Umgangs mit ihren Frauen enthalten und die nur einmal verheirathet waren. Epiph. haer. 59, 4. — Chrysost. hom. 2 in II. ad Tim.; 5 ad I. Tim. und 10. — Cyrill. Hieros. catech. 12, c. 25. — Isidor. Pelus. epist. l. 3, 75. — Gregor. Naz. orat. 2 und 40.)

Bis in's fünfte Jahrhundert hinein mußten auch die, welche im Orient Priester wurden, unverehlicht bleiben, oder wenn sie verheirathet waren, dem ehelichen Umgang entsagen. Aber im Occident wurde diese Sitte auch streng festgehalten und auf die Nachwelt fortgeflanzt. Daher finden wir hier sehr viele gesetzliche Bestimmungen, die jetzt nöthig geworden waren. Die Priester hatten nicht mehr die Begeisterung und den Flammeneifer; es schlichen sich auch viele Unwürdige ein. Viele standen daher jetzt unter den Gesetzen. Solche Gesetze finden wir in den Decretalen der Päpste, schon in dem Schreiben des Papstes Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona. Dieser hatte dem Papste gemeldet, daß er in seiner Diöcese verhei-

---

denf., sowohl bei den Griechen als Lateinern, in Beiträge zur Kirchengeschichte &c. Tüb. 1864, I. S. 122—139. — Klitsche: Geschichte des Cölibats. Augsb. 1830. — A. Roskovany: Coelibatus et breviar. 5 tom. (p. 4, 434). Pest. 1861. — S. oben S. 387—389. — Phillips: Kirchenrecht, Bd. I. 389.

rathete Priester, und daß er sie vorgeladen und an ihre Pflicht gemahnt habe. Die Einen hätten gesagt, daß sie die Pflicht, unverheirathet zu sein, nicht gekannt, die Andern hätten sich auf die Priester des Alten Bundes berufen. Er fragt, wie sie zu bestrafen seien? Siricius verordnete: Die verheiratheten Geistlichen, die sich mit der Unwissenheit entschuldigen, seien in Zukunft nicht zu befördern, die sich aber auf das Alte Testament berufen, seien abzusetzen (cp. 7).

Innozenz I. verordnet Gleiches in seiner Decretale an den Bischof von Toulouse (cf. Carth. VI, can. 4) er verordnet ganz Aehnliches, damit das, was die Apostel gelehrt, bewahrt werde. — Vom Diacon aufwärts durfte der zu Ordinirende sich nicht mehr verehlichen, war er verehlicht, so mußte er den Umgang mit seiner Frau aufgeben. Die Subdiaconen durften sich im vierten Jahrhundert noch verheirathen und ihre Ehe fortsetzen, aber dann konnten sie nicht Diaconen werden. Allein von Leo I. an war es Gesetz, daß obige Verordnungen sich auch auf die Subdiakonen erstrecken sollten. Jedoch wich man davon noch bis zu Gregors I. Zeiten öfter ab.

Anders gestaltete es sich im Orient. Schon zu Nicäa wurden über den Cölebat Verhandlungen gepflogen. Socrates erzählt, der Antrag sei gestellt worden, daß Clerikern, die bei der Ordination schon verehelicht waren, den ehelichen Umgang fortzusetzen verboten werde, der ägyptische Bischof Paphnutius aber sei aufgestanden und habe erklärt, man solle es bei der alten Gewohnheit lassen.[1] Es fragt sich, ob diese Nachricht des Socrates wahr sei; es ist sehr wahrscheinlich, daß er nur eine jüngere Sage, die später gang und gäbe wurde, aufnahm. Denn aus den Zeugnissen des Hieronymus, Cyrillus, Epiphanius ꝛc. geht hervor, daß verheirathete Cleriker die Ehe nicht mehr fortsetzen durften. Diese blühten vor Socrates und wußten von jener Erzählung nichts. Ueberhaupt ist Socrates in seiner Geschichte öfter unzuverlässig und hat Mehreres ohne Prüfung aufgenommen. Epiphanius (h. 59, 4) sagt: Ich höre zwar, daß von dem Gesetze abgegangen wird; aber daran ist die sträfliche Nachsicht und Nachlässigkeit der Bischöfe schuld.

[1]) Socrat. 1, 11. — Soz. 1, 23; Gelasius: Hist. conc. Nic. 2, 32. — Cf. c. 3 von Nicaea, und c. 33 von Elvira. — Man vermuthet, daß Hosius in Nicäa diesen Antrag gestellt.

Daß aber in Nicäa über den Cölibat verhandelt wurde, sehen r aus Can. 3: Kein Geistlicher soll in seinem Hause eine γυναῖκα νεἰσακτον haben, sondern nur seine Mutter, Schwester, Vaterschwester er Mutterschwester (Tante). Im Einzelnen ist durch diesen Canon stimmt: Verheirathete sollen in ihrem Hause nur obengenannte ersonen haben; die Verheiratheten durften nach diesem Canon ihre rauen behalten, aber den ehelichen Umgang nicht fortsetzen. — .nter „mulieres subintroductae" werden hier Ascetinen verstan- :n, welche unter dem Vorwand, bei Geistlichen ihr Leben frömmer ›rtführen zu können, bei ihnen wohnten, woraus aber die größten 5candale entstanden.

So blieb es im Orient bis in's fünfte Jahrhundert. Je mehr ıber die sittliche Fäulniß überhandnahm, desto größer wurde auch ıas Verderben, so daß selbst die bessern Bischöfe nicht mehr helfen 'onnten. Im Trullanum (692) oder Quinisextum wurde in den Canon. sechs und dreizehn diese seit dem fünften Jahrhundert entstandene Gewohnheit zum Gesetz erhoben: Wer unverehelicht ordinirt wird, darf nachher nicht mehr heirathen; ist er schon verheirathet, so darf er den ehelichen Umgang fortsetzen, oder wenn er glaubt, daß er nicht unverehelicht leben könne, so soll er sich noch vor der Ordination verheirathen.[1]) — Aber dieses war eigentlich nur eine Illusion der alten Tradition, und gegen diese Abweichung wurde damals selbst in der griechischen Kirche Protestation gefürchtet und deßwegen erklärt: Wer diesem Canon widerspricht, soll abgesetzt werden.

§. 9. Von den Mönchen.[2])

Als die Begeisterung in den christlichen Gemeinden nachließ, und so das christliche Ideal immer mehr verschwand, so entschlossen sich Viele, auszuziehen und das christliche Urbild wieder herzustellen, fest-

---

[1]) Hefele: Conc.-Gesch. III. 298—315. Die Quinisexta oder Trullanische Synode im Jahre 692. — Assemani: Biblioth. juris oriental. I. p. 418; T. V. 133 sq. — Schaff: K.-G. der sechs ersten Jahrhunderte. S. 627 flg.

[2]) Socrates, 4, 23 sq. — Sozom. I, 12—14; 3, 14; 6, 28—34. — Palladius: Historia Lausiaca. — Theodoret: Historia religiosa (φιλόθεος ἱστορία) opp. t. III. Vitae von dreißig Mönchen. — Nilus, der Aelt.: De vita

zuhalten und auch wieder weiter zu verbreiten. Diese außerordentlichen Gemeinden begannen zwar erst jetzt; aber die Asceten, aus denen sie hervorgingen, sind so alt, als die Kirche. Schon Justin (1 apol. cp. 14—16) beruft sich auf sie als bestehende Institute. Ihr Name entstand etwas später. Sie waren Christen, welche, ohne Priester zu sein, sich zur lebenslänglichen Virginität verpflichteten, ihrem Eigenthum entsagten, von Handarbeit lebten, und mit dem, was ihnen übrig blieb, Andere unterstützten. Bis in das dritte Jahrhundert hatten sie in der Mitte der christlichen Gemeinden gelebt und sich von ihren Familien nicht abgesondert. Später hielten sie sich außerhalb ihrer Stadt oder ihres Geburtsortes, jedoch in der Nähe, auf. Aber nun flüchteten sie in Wüsten, die Andern unzugänglich waren, weil sie den Verfolgungen auswichen. Nachdem die Verfolgungen aufgehört, blieben doch sehr viele in der Wüste zurück, und diese vereinigten sich jetzt zu einem gemeinsamen Leben, um sich gegenseitig mit Rath und That beizustehen. Ihr Name „Ascet“ ging zuerst in den Namen „Eremit“ über, jetzt aber in „Cönobit.“ Der Name „monachus“ paßte ursprünglich nur für Jene, die schlechthin einsam lebten; aber er blieb auch später noch, da sie ja doch von andern Menschen getrennt lebten. Die Asceten hatten das Gelübde der Keuschheit und der Armuth abgelegt, jetzt aber gesellte sich noch

---

ascetica; epp. 355. — Historia eremitica seu Vitae patrum. — Sulpic. Severus, dialogi. — Cassian: Institutiones coenobiales; Collationes Patrum. — Hieronym. Vitae Anachoret. et epistolae. —

Holsten: Codex regular. monasticarum. Rom. 1661, ed. Brockie. Augsb. 6 fol. 1759. — Alteserra: Origenes rei monasticae. Par. 1674 (Halle 1782). — W. J. Mangold: De monach. origine et causis. Marp. 1852. — D. W. Moller: De monachorum origine, incremento et decremento. Altorf. 1700. — M. Galenus: Origenes monasticae. Diling. 1564 4°. — J. Evelt: Das Mönchthum in seiner innern Entwicklung und seiner kirchlichen Wirksamkeit bis auf den heiligen Benedikt von Nursia. Paderborn 1863. —

J. Cropp: Origenes et causae monachatus. Goett. 1863. — Ders.: Das katholische Mönchsleben. Gött. 1865. — H. Ruffner: The fathers of the Desert. New-York 1850. 2 t. — Montalembert: Die Mönche des Abendlandes. Bd. I. 1860. — Otto Zöckler, Kritische Geschichte der Ascese. Frankf. 1863. — G. Stosch: De ascetis. Viteb. 1703. — S. Deyling: De ascetis veterum. Viteb. 1708. — J. P. Odelem: De primitiv. eccl. diaconissis, 1700.

das neue des freiwilligen Gehorsams hinzu. Diese drei Gelübde setzten sich dem, was die heilige Schrift Welt nennt, am besten entgegen, daher auch die Ausdrücke; die Welt verlassen, aus ihr hinausgehen. Indem der Mensch der Willkühr entsagte, entsagte er auch dem Uebermuth und dem Stolze, und setzte die entgegengesetzten Tugenden an ihre Stelle. Das Gelübde der Armuth führte auch das beständige Fasten herbei, und der Mönch wollte so kunstlos und mässig als möglich leben. Die Virginität in sich selbst betrachtet, sollte bei ihnen in ihrem Wesen aufgefaßt und angeschaut werden, und erscheint hier als meditatio aeterni rein für sich, als Hingeben an den Erlöser und Aufgehen in seiner Liebe. Durch das gemeinsame Leben aber sollte Gemeinschaft der Güter hergestellt werden, und das Mein und Dein verschwinden; was die erste christliche Kirche versucht hatte, sollte in diesen außerordentlichen Gemeinden fortleben.

Im Einzelnen begab man sich in dergleichen Corporationen, a) um schwere Vergehen abzubüßen, oder b) sich vor denselben zu bewahren, oder c) aus einem innern Triebe und einem Mißbehagen an der Welt, und um sich ganz der Betrachtung göttlicher Dinge widmen zu können.

Das Mönchsleben nahm seinen Ursprung in Aegypten, und als der erste Eremite wird uns der heilige Paulus genannt.[1]) Gleichzeitig mit ihm lebte der heilige Antonius,[2]) geb. 251, der mit Paulus als Stifter des eigentlichen Cönobitenlebens gilt. Sein Geburtsort Koma lag unweit Heraclea. Seine Eltern waren im Dorfe sehr angesehen, und zeichneten sich durch ihren frommen Sinn aus, was auch auf ihre Kinder überging. Antonius konnte weder lesen noch

---

[1]) Hieronym.: Vita S. Pauli, S. Hilarionis et S. Malchi, monachorum. — Reinkens: Die Einsiedler des heiligen Hieronymus. Schaffh. 1864.

[2]) Vit. S. Antonii v. Athanasius (das Leben des heiligen Antonius. Verd. v. Clarus. 1857). — L. Clarus: Die Grundzüge der christl. Mystik im Leben des heil. Einsiedlers Antonius. Paderb. 1858. — Bourbon: La Thébaïde chrétienne, ou Vie de St. Antoine, grand patriarche des solitaires. Lyon 1861. Antoine: La Thébaïde chrétienne, ou St. Antoine le Grand, patriarche des solitaires; vie historique, ascétique et philosophique. Lyon 1854. — Möhler: Athanasius der Große, II. S. 90—118. — Ders.: Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung. Ges. Abhdlgen. II. S. 76—83.

schreiben, denn seine Eltern hielten ihn von den Schulen zurück, damit er nicht verdorben würde. Antonius besaß ausgezeichnete Talente, und merkte sich in der Kirche fast das ganze neue Testament, das darin vorgelesen wurde. In seinem zwanzigsten Jahre starben seine Eltern, und nun dachte er besonders über die Worte Christi nach, (die er sprach), da Er seine Jünger aussandte. Als er in die Kirche trat, und dieselben Worte vorgelesen wurden, so verschenkte er alle seine Güter, und behielt nur Einiges für seine Schwester. Er ging dann in die Wüste, und mit andern Einsiedlern bekannt geworden, erlangte er unter ihnen bald großes Ansehen. Sie sammelten sich um ihn herum, und es bildete sich immer mehr das Bedürfniß aus, unter einem frommen Oberhaupte zu leben. So entstand das cönobitische Leben. Antonius wurde sehr berühmt, man hielt ihn für einen der größten und gelehrtesten Männer seiner Zeit. Dieß war er in der That; wenn wir seine Reden bei Athanasius lesen, müssen wir seinen Geist anstaunen. Einst kamen Sophisten zu ihm, um sich über ihn lustig zu machen, weil er nicht einmal lesen und schreiben konnte. Da sagte er zu ihnen: Antwortet mir, war die Vernunft früher oder der Buchstabe? Sie gestanden ein, daß die Vernunft früher war. Ein anderes Mal kamen Einige zu ihm, welche sagten, daß sie Alles wüßten und beweisen könnten, während er bloß den Glauben habe. Er aber sagte ihnen: Es gibt nicht bloß ein mittelbares, sondern auch ein unmittelbares Wissen. Dieses aber kann nicht bewiesen, sondern muß geglaubt werden; also ist mein Glaube gerechtfertigt. Zugleich war er sehr demüthig. Kaiser Constantin und seine drei Söhne schrieben an ihn. Darüber freuten sich die Brüder; er aber sagte ihnen: „Freuet euch nicht darüber, daß euch der Kaiser schrieb, sondern daß euer Name im Buche des Lebens eingetragen ist."

Antonius war besonders einflußreich gegen die Arianer, er war eine der Hauptstützen der Kirche, besonders in Alexandrien, wo er die Arianer oft glänzend bekämpfte. Er starb im Jahre 356. Er hinterließ in Aegypten große Gesellschaften von Mönchen; aber er hatte ihnen keine festen Gesetze gegeben. Sein Schüler Pachomius schrieb schon bestimmte Regeln für männliche und weibliche Vereine.

Nach ihm war es Amonius, der das Mönchswesen besonders organisirte. Beide waren ausgezeichnete Männer.

So war jetzt das Mönchswesen im vollen Glanz und in seiner besten Kraft, und verbreitete sich von Aegypten aus östlich und westlich. Zuerst verbreitete es sich nach Palästina, wo es der heilige Hilarion, ein Schüler und Freund des heiligen Antonius, pflanzte. Aber auch der heilige Epiphanius leistete viel. — Dann wurde es besonders durch Basilius in Pontus eingeführt. Nach Armenien brachte es der heilige Eustathius von Sebaste.[1]) In allen diesen Ländern verbreitete es sich sehr schnell. Für seine Mönche hatte der heilige Basilius eine größere und eine kleinere Regel herausgegeben; und diese wurde fast in dem ganzen Orient angenommen.

Im Abendlande verschaffte der heilige Athanasius durch seine Lebensbeschreibung des heiligen Antonius dem Mönchthum Eingang. Als er verbannt wurde, hatte er zwei ägyptische Mönche in seiner Begleitung, und durch sie erregte er so viel Aufsehen, und auch Liebe, daß bald diese Lebensweise auch im Occident Eingang fand. Zuerst entstand ein Kloster in Mailand; dann errichteten Eusebius von Vercelli und Martin von Tours,[2]) Klöster. Um 410 wurde das von Lerinum gestiftet.[3]) Die Mönche machten hier das Land urbar, und errichteten eine eigene Communität. Cassianus stiftete um dieselbe Zeit bei Marseille ein Kloster für Mönche, und eines für Nonnen.[4]) In Afrika führte der heilige Augustin das Mönchthum ein.

Anfänglich sah man die Mönche, wie es ihr Name mitbringt, bloß in Wüsten und Einöden. Im Jahre 390 verbot Theodosius den Mönchen, sich in Städten aufzuhalten; nahm aber 392 dieses Gesetz zurück. Doch ist darin nur von vorübergehendem Aufenthalte der

---

[1]) Montalembert, Bd. I. — Reinkens: Die Einsiedler des heiligen Hieronymus. Schaffh. 1864. — Phil. Schaff: K.-G. S. 555—620.

[2]) Jos. Hub. Reinkens: Martin von Tours, der wunderthätige Mönch und Bischof. Bresl. 1866. (Beilage III. S. 274—288 die Literatur.)

[3]) L. Alliez: Histoire du monastère de Lérins, 2 vol. 1861—1863. Ders.: Les Iles de Lérins, Cañes et les rivages environñants. Drag. 1860.

[4]) Ferd. André: Histoire de l'abbaye des religieuses de Saint-Sauveur de Marseille, fondée au 5 siècle, d'après les documents inédits conservés aux archives departementales des Bouchès du Rhone. Mars. 1864.

Mönche die Rede. **Theophilus** von Alexandrien führte in die Stadt Canopus Mönche ein. In Constantinopel finden wir allmälig mehrere, ja viele Klöster. In Alexandrien führte Johannes Eleemosynarius zuerst die Mönche ein. — Früher lebten also die Mönche von den Städten entfernt. So die Mailändischen etwa eine Stunde von der Stadt, die Antiochenischen auf dem dieser Stadt nahen Gebirge. Diese Mönchsgemeinden wurden oft so zahlreich, daß in manchen Klöstern fünf — bis zehntausend Mönche waren.

Wie kam es aber, daß das Mönchthum so außerordentlich sich ausbreitete? Solche Institute können sich nur dann so schnell verbreiten, wenn sie mit dem Bedürfnisse der Zeit harmoniren, oder wenn sich die Besten an sie anschließen. Im Orient finden wir, daß die hervorragendsten Männer entweder Mönche wurden, oder bei ihnen ihre Bildung erhielten, oder wenigstens in sehr naher Verbindung mit ihnen standen. So Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Theodoret von Cyrus; alle diese nahmen sich schriftlich des Mönchthums an. Deßgleichen im Occident Ambrosius, Martin von Tours, Augustinus, Hieronymus[1]) ꝛc. Daß aber gerade die größten Männer Mönche sind, oder doch ihre Bildung von ihnen erhalten, ist die beste Apologie für das Mönchswesen jener Zeit. — Dann war auch nichts leichter, als Klöster zu stiften. Die Mönche lebten sehr genügsam und erbauten sich selbst ihre Hütten. Sie blieben arm, und deßwegen bedurften sie weder den Beistand des Staates noch den der Bischöfe. — Vom Ende des vierten Jahrhunderts an trugen aber auch die Zeitverhältnisse außerordentlich dazu bei, den Mönchssinn zu erregen, die Barbaren fielen von allen Seiten in das Reich, nirgends war mehr Sicherheit, kein Rang und keine weltliche Ehre schützte mehr, und so gingen Viele, um Ruhe zu finden, in die Klöster.

Die Blüthe der Klöster im Orient dauerte bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts. Von da fingen sie an, auszuarten. Im vierten Jahrhundert hatten die Mönche außerordentlich viel gegen die

---

[1]) Otto Zöckler: Hieronymus, sein Leben und Wirken, aus seinen Schriften dargestellt. Goth. 1865. — Histoire de Sainte-Paule, par Lagrange. Par. 1867. — Am. Thierry: Saint-Jérôme, la société chrétiene à Rome et l'émigration romaine en Terre-Sainte, 2 vol. p. 847. Par. 1867.

Heiden genützt. Libanius redet von ihnen mit großem Hasse, und sagt, daß sie besonders gegen das Heidenthum thätig seien. Später nützten sie viel gegen die Arianer und Nestorianer. Ueberhaupt waren die Mönche sehr thätig gegen Häresien, die von einseitiger Verstandesrichtung hervorgingen; aber bei Sekten, die aus verkehrter Gefühlsrichtung hervorgingen, war es umgekehrt, und häufig fielen die Mönche diesen zu. Bald gewahren wir Einzelne thätig, bald mehrere mit einander vereinigt herumziehend und den Monophysitismus oder Monotheletismus aufdringend. Natürlich waren nicht alle Mönche in diese häretischen Umtriebe verwickelt; aber doch war dieß bei dem größern Theil der Fall. Deßwegen wurden Gesetze gegeben, wie der vierte Canon von Chalcedon, worin verordnet wird, daß ohne Erlaubniß des Bischofs kein Kloster mehr errichtet werden dürfe, daß die Mönche sich in kirchliche Angelegenheiten nicht zu mischen haben, und daß sie unter dem Bischofe stünden; wer sich dagegen auflehnt, soll excommunicirt werden, auch sollten sie keine Sklaven mehr aufnehmen. Wo die Synode von Chalcedon angenommen wurde, wurde das Mönchswesen auch wieder geordnet. Aber leider nahmen sie viele Mönche nicht an, und viele waren gegen dieselbe besonders feindlich gesinnt. Nachdem die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten ein Ende hatten, blühten zwar die Klöster wieder auf; aber die Perser und besonders die Türken zerstörten viele derselben und mordeten viele tausend Mönche; und das Mönchswesen konnte den alten Glanz nicht wieder erringen.

Im Occident behielten die Mönche immer die ursprüngliche Idee des Mönchswesens bei, und vom fünften und sechsten Jahrhundert an blühte es daher dort erst recht auf, was besonders durch den heiligen Benedict geschah, der das erste Benediktinerkloster auf Monte Cassino stiftete.

An der Spitze eines Monasteriums stand der Abt. Es ist dieß ursprünglich ein hebräisches Wort, wodurch angedeutet wird, in welchem Verhältnisse derselbe zu seinen Untergebenen und diese zu ihm stünden. Das griechische Wort dafür heißt ἀρχιμανδρίτης. Der Abt wurde anfangs von den Mönchen überhaupt gewählt, später wurde es Sitte, daß die Aebte von den Bischöfen aufgestellt wurden. (Justin. Novelle 4.) In einer spätern Novelle wird wieder die freie

Wahl zugestanden, doch mußten die Mönche schwören, nach Gewissen und Pflicht zu wählen. Da die Klöster bald sehr zahlreich wurden, so konnte der Abt allein die Aufsicht nicht mehr führen, und es wurde daher auch ein Dekan oder Centurio ernannt. Dann finden wir auch sogenannte Exarchen, *καθολικοί*, *οἰκουμενικοί*, bei uns Generale, doch nicht mit so großer Macht, wie diese. Unter jenen Exarchen standen alle Klöster einer Provinz. Theodoret in einem Briefe an P. Leo I. erwähnt zuerst eines solchen Exarchen. Justinian billigte dieß Institut. Im Occident waren sie noch nicht, auch nicht überall im Orient.

Man unterscheidet zwischen Coenobium und Laura. Jenes war ein Kloster, wo alle in einem Hause zusammenwohnten; Laura ein solches, wo jeder in einer eignen Zelle wohnte. Laura bedeutet eine Straße, die mit Häusern auf beiden Seiten besetzt ist; auch kommt es in der Bedeutung von „Dorf" vor. Anfangs scheinen die Lauren vorgeherrscht zu haben. Nach und nach aber trat eine Veränderung ein, und in den Lauren wurden nun auch Cönobien errichtet. Es wurde die Regel gegeben: Zuerst soll der Mönch im Cönobium leben unter dem Gehorsam; und wenn er dann von jeder Leidenschaft befreit ist, so soll er in der Laura leben. Bei Isidor von Sevilla findet sich die Verordnung, daß einer dreißig Jahre im Cönobium gelebt haben muß, bevor er in eine Laura übertreten darf. Doch gingen manchmal Mönche von der Laura wieder in das Cönobium zurück.

Der Aufnahm in das Monasterium ging das Noviziat voraus. Schon Pachomius bestimmte es auf drei Jahre; doch wurde dieß nicht überall im Orient eingehalten. Unter einem Mönche, der seine Idee erreicht, müssen wir uns etwas Großes vorstellen. Er muß große Geisteskräfte, Selbstverläugnung und andre Tugenden haben. Johannes Climacus sagt: Wer in ein Kloster treten will, unterwerfe sich dem Abte zum vollkommensten Gehorsam. Nun aber kommt Alles darauf an, ob ein solcher auch ein Mann sei, in dem die Vernunft allein herrsche und alle Leidenschaften überwunden seien; denn sonst taugt einer nicht zu einem Mönche. Zu dieser Prüfung aber war das Noviziat eingesetzt. — Die orientalischen Mönche nahmen im Verlaufe des vierten und fünften Jahrhunderts nicht leicht das Vermögen eines solchen an, der in ein Kloster treten wollte; denn

ein solcher maße sich gerne deßwegen etwas an. Auch von solchen, die hohen Geschlechts und Standes waren, wurde gefordert, beider gar nicht zu erwähnen; denn dieß könnte leicht Störungen hervorrufen.

Ueber die Lebensweise der Mönche sagt Chrysostomus (1 ad Tim.); „Wenn man in die Zellen jener frommen Mönche kommt, so ist es, als wenn man von der Erde in den Himmel träte. Es herrscht hier eine tiefe Ruhe und Stille. Mit Tages Anbruch werden Alle vom Abt geweckt, sie bilden einen heiligen Chor und singen. Nach dem Morgengebet beschäftigen sie sich mit der heiligen Schrift. Die dritte, sechste und neunte Stunde sind wieder dem Gebete gewidmet. Um Mittag sitzen sie zu Tische, wo sie freilich nicht viele Schüsseln haben. Einige haben nur Salz und Brod, andre nahmen auch Oel dazu, die Schwächern auch Gemüse. Ihr Nachtlager ist auf einer Streue." Ihre müßigen Stunden waren gewöhnlich mit Handarbeiten ausgefüllt. Basilius sagt in seiner großen Regel: Da unser Herr nicht unbestimmt sagt, nur der Arbeiter ist seines Lohnes werth, so leuchte die Pflicht ein, zu arbeiten. Frömmigkeit darf man nicht zum Vorwande der Trägheit machen. Cassian (10, lib. cp. 22 institut. coenob.) spricht auch weitläufig davon, es sei bei den ägyptischen Mönchen allgemeine Sitte, nicht bloß so viel zu arbeiten, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, sondern um auch für das Kloster und die Armen Etwas zu erübrigen. Ja, große Summen, sagt er, werden von den ägyptischen Klöstern aus in die großen Städte zur Unterstützung der Armen und in die arme Provinz Libyen gesandt. Augustin in einigen Schriften (de morib. eccles. cathol. 1, 68) spricht von demselben Gegenstande. Er sagt in der citirten Schrift, daß die ägyptischen Mönche ganze Schiffe befrachten, und sie an arme nothleidende Gegenden absenden, um sie zu unterstützen. Als Regel galt: jede Arbeit darf getrieben werden, die zur Abhilfe der Nothdurft, aber nicht eine solche, die zur Unterstützung des Luxus dient. Sie machten Zeuge, Zelte, Schiffe, Sandalien, Schlosserarbeiten rc., kurz, sie trieben die mannigfaltigsten Gewerbe.

Das Mönchsleben war also keineswegs ein träges Leben, und dieß dauerte durch mehrere Jahrhunderte, wenn auch die Beschäftigungen wechselten. — Es waren besonders in den Klöstern viele Bücherabschreiber. Viele Mönche widmeten sich auch dem Unterrichte

und der Erziehung.[1]) Es war in den Klöstern in Pontus und Syrien Sitte, daß man aus ihnen die Volkslehrer nahm. Sie erbauten selbst eigne Häuser für Kinder, und unterrichteten sie darin in allem Nöthigen. So waren viele Klöster recht eigentlich Armenschulen. Auch von den Städten aus wurden häufig Knaben und Jünglinge in die Klöster geschickt, um dort die artes liberales zu erlernen. In den Städten war das Verderben eingerissen; aber die in den Klöstern Erzogenen wirkten, wenn sie in die Welt zurückgekehrt waren, in verschiedenen Kreisen auf die wohlthätigste Weise.

Unter jenen Mönchen, welche in den Klöstern lebten, werden im fünften Jahrhundert die ἀκοιμῆθεις, Acomethen (Schlaflosen) gerühmt.[2]) Ihr Stifter war Alexander, ein Kleinasiate. Seine Eltern waren sehr vermögend, und gehörten zu den edelsten und ältesten Familien. Alexander hatte in Constantinopel ein Amt bekleidet; aber sein Sinn zog ihn immer in die Einsamkeit, und er kam auf den Gedanken, ein Kloster zu stiften, in dem Tag und Nacht dem Herrn Loblieder dargebracht würden. Er stiftete es in Syrien, und theilte es in sechs Chöre, die im Gesange und Gebete abwechselten. Er stiftete ein anderes in Constantinopel. Die Mönche desselben widmeten sich sehr viel den Wissenschaften, und nützten auch sonst viel, besonders während der Zeit der Monophysiten.

Die ägyptischen Remozoz oder die syrischen Sarabaiten hatten wieder eine eigne Verfassung. Je zwei lebten ohne Oberhaupt beisammen. Hieronymus tadelt sie; man warf ihnen vor, daß sie aus Bequemlichkeit unter keinem Obern stehen wollten; daß sie wohl zu Zeiten strenge lebten, aber dann auch wieder desto ungezügelter. Endlich mußten sie den beständigen Angriffen weichen, und sie verschwanden.

Eine besondere Art Einsiedler waren die Styliten. Der erste,

---

[1]) J. H. Stuss: De scholis liberalium artium in coenobiis. Ilef. 1724 4°; de primis coenobiorum scholis. Norimb. 1728. — N. F. Stoehr: De scholis monasticis. Saalf. 1737. — G. Wernsdorf: De scholis veterum coenobiorum. Gedan. 1758. — J. Schiele: Quantum monasteria ad eruditionem conservandam et propagandam contulerint. Magdb. 1760. — Ben. Braunmüller: Die Klosterschulen vor dem heil. Benedikt.

[2]) C. A. Bürger: De Acoemetis. Schneeb. 1686.

der in dieser Art auftrat, ist Simeon.[1]) Er errichtete eine sechsunddreißig Ellen hohe Säule von Stein, und brachte auf ihr sein Leben zu. Viele ahmten ihn nach. Diese hatten besonders die Aufgabe sich gestellt, sich abzutödten. Diese Art des Mönchswesens wurde in neuerer Zeit am meisten den Angriffen preisgegeben. Aber man muß die alten Sitten und Gebräuche nicht mit den unsern vergleichen, und jene nicht nach den unsrigen beurtheilen. Denn dieser Simeon der Stylite und seine Nachfolger wirkten außerordentlich viel, mehr, als je ein anderer Ascete. Theodoret der Geschichtschreiber kannte ihn persönlich, und er theilt uns von ihm Vieles mit. In seiner Gegend lebten viele sarazenische Heiden, die ihn oft besuchten. Er sprach mit ihnen und belehrte sie, und Tausende bekehrten sich. Diese Nomadenvölker hatten schon oft das Evangelium vernommen, aber nie angenommen; ein Simeon war dazu nöthig. Ueberhaupt verehrte die damalige Zeit Männer dieser Art. Tausende wandten sich an Simeon um Rath, Trost und Beistand. Ein Wort von ihm schreckte, und er übte eine Gewalt über die Gemüther der Menschen seiner Zeit, wie kaum glaublich.

Man verbindet mit dem Worte „nützlich wirken" gar verschiedene Begriffe. In der damaligen Zeit wurde auch diese Frage aufgeworfen, und es schien Manchem, daß es besser wäre, wenn die Mönche auch in der menschlichen Gesellschaft lebten (Aug. de mor. eccl. cathol. lib. 1. §. 66. — Chrys. hom. 78. in Evang. Johann. §. 4). Daß die Mönche für die ganze Menschheit beten, dünket jetzt Manchem gar nichts. Die damalige Menschheit aber dachte anders. Von den Frommen fließen die göttlichen Schätze über alle Theile der Kirche aus. Augustin ep. 78 bemerkt: Alle Gläubigen bilden einen Leib unter dem Haupte Christo ꝛc. — Wir müssen eine doppelte Geschichte unterscheiden, eine äußere und eine innere. Die äußere kennen wir jetzt; die innere aber werden wir erst dort

---

[1]) A. Maselli: De Stylitis; in Assemani act. mart. orient. 3, p. 246 sq. — F. G. Lautensack: De Simeone Stylita. Viteb. 1700. — F. Uhlemann: Symeon, der erste Säulenheilige. 8⅛ B. 1846. — Pius Zingerle: Leben und Wirken des heiligen Simeon Stylites. Innsb. 1855. — U. G. Siber: De sanctis columnaribus. Lips. 1714 in 4°. — J. Krebs: De Stylitis. Lips. 1753. 4°.

kennen lernen. Viele, die jetzt ein gewaltiges Aufsehen machen, werden, wenn einmal die innere Geschichte hervortritt, unendlich klein sein gegen solche, von denen wir jetzt gar nichts wissen. Diese sind gleichsam die Welt-Erhalter. Hieher gehören freilich nicht bloß die Mönche; auch der Kirchhof des kleinsten Dorfes hat solche Männer. Aber doch gehören jedenfalls auch die Mönche dazu, und die Kirchenväter haben dieses wohl auch eingesehen. Chrysostomus in seinen Homilien erhebt an vielen Stellen das Leben der Mönche sehr nachdrucksam. Man konnte in der That bei ihnen sehen, was der Mensch, wenn er ernsthaft will, vermag. Viele, durch Neugierde zu ihnen hingezogen, untersuchten näher ihre Art zu leben und zu sein, und sie gingen ganz aufgeregt und mit den besten Vorsätzen hinweg. Beispiele dieser Art gibt es unzählige. Chrysostomus würde wohl auf das Nützliche des Mönchslebens nicht hingewiesen haben, wenn er es nicht erprobt hätte. Einige müssen etwas weiter gehen, damit die Andern doch wenigstens angefeuert und vorgeschoben werden. Jeder Mensch aber kann ein Beispiel sein, weil er ein Mensch ist.

Die Mönche gereichten aber auch deßwegen der Kirche zum größten Nutzen, weil aus ihnen die besten Kirchenväter, Bischöfe und Priester hervorgingen. Jede Stadt hätte sich glücklich geschätzt, aus diesem oder jenem Kloster einen Bischof zu erhalten (Sulpic. Sever. de vita S. Martini). Die Klöster des heiligen Martin von Tours und das von Lerinum waren besonders wichtig. In der Lebensbeschreibung des heiligen Chrysostomus werden ebenfalls viele dergleichen Klöster genannt. Und weil die Mönche so beliebt waren, so zeigt uns schon dieses ihren Werth. Wo eine Erstarrung in der Kirche, oder eine Trägheit und Lauheit sich festsetzen wollte, da traten sie auf, und sprachen ernste Worte, selbst gegen Patriarchen. Dieß aber konnten nur Männer wagen, die einen durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Ruf hatten. Hieronymus, Isidor von Pelusium, Gregor von Nazianz, der heilige Nilus, Sulpitius Severus, Salvianus 2c. müssen genannt werden.

Ferner war die Thätigkeit der Mönche auch ein Sporn für die Cleriker, damit sie nicht von ihnen an Thätigkeit und Seeleneifer übertroffen, und so aus den Herzen der Gläubigen verdrängt würden.

Dann wurde für das praktische sittliche Leben außerordentlich viel von den Mönchen gewonnen. In der Einsamkeit, in der Zelle hatte einer Gelegenheit, die geheimsten Winkel des Herzens kennen zu lernen; und dieses finden wir in den Schriften der Mönche; hätten wir diese nicht, wir hätten in der Moral und Mystik nicht zu ergänzende Lücken.

Endlich thaten die Mönche außerordentlich viel für die Verbreitung des Christenthums, besonders in der folgenden Periode. Als Constantin das Christenthum zur Staatsreligion machte, war die Bekehrung gleichsam erst im Rohen vollendet, und es war noch außerordentlich viel zu thun, und dieß leisteten die Mönche. So schickte Chrysostomus die syrischen Mönche nach Phönicien. Der heilige Alexander sandte siebenzig auf einmal in die Gebirge von Syrien, um die in diesen Schlupfwinkeln noch wohnenden Heiden zu bekehren. Im Leben des heiligen Hilarion wird erzählt, daß zu ihm ganze Schaaren von Sarazenen kamen, ihn um seinen Segen zu bitten, er aber unterrichtete sie im Christenthum. Der Mönch Moses (Socr. 4, 36. Soz. 6, 38) bekehrte eine maurische Königin und ihre Stadt. Der Mönch Euthymius bekehrte einen sarazenischen Fürsten sammt seinen Unterthanen; der Sohn des Fürsten wurde ihr erster Bischof.

Eine Gemeinschaft aber, wie die des Mönchthums, hat auch, wenn sie durch die Geschichte hindurchgeht, viele Schattenseiten. Besonders war dieß vom fünften Jahrhundert an der Fall. Sehr viele drängten sich in das Mönchthum, die nicht den geringsten Beruf dazu hatten. Die Mönche waren sehr geehrt, und so fehlte es nicht an solchen, die, um diese Ehre zu genießen, in die Klöster traten. Solche aber brachten sehr vielen Mißcredit über das Mönchthum. Viele zogen im ganzen Lande herum, und lebten oft auf ganz frivole Weise. Zwar suchten die ächten Mönche diese Vagabunden auszustoßen; aber es gelang ihnen nicht bis in's sechste Jahrhundert hinein. — Andere gingen in's Kloster, um dort ihr Seelenheil zu finden. Aber sie hatten ihre Kräfte nicht erwogen, und bald wurde ihnen dann das Klosterleben, und besonders die Einsamkeit, zur drückendsten Last, und endlich zur eigentlichen Pein. Wer aber nicht den rechten starken Geist hat, fällt oft dem Phantastischen und Ueberspannten anheim, und gereicht so auch Andern zum Verderben.

In manchen Klöstern verwandte man zu wenig auf die Wissenschaft. Die Lesung der heiligen Schrift wurde zwar dringend empfohlen, aber man bot nicht auch die Mittel dar, sie zu verstehen. Man ging von dem Grundsatze aus, daß Frömmigkeit der beste Schlüssel zum Verständnisse der heiligen Schrift sei. Aber es gibt darin auch viele Stellen, zu deren Verständniß mehr erfordert wird. Auch finden wir seit dem fünften Jahrhundert den Grundsatz in manchen Klöstern, daß die Mönche an dem Gottesdienste und den Sacramenten gar nicht Theil zu nehmen brauchten; denn sie seien ja schon auf der höchsten Stufe des geistigen Lebens, und beten Gott im Geiste und in der Wahrheit an. Aber dieß war eine große spiritualistische Verkehrtheit. Aus ihnen gingen jene Banden hervor, die den Monophysitismus auf so grelle Weise aufrecht zu erhalten suchten. — Männer von ausgezeichneten Talenten wie Antonius und mehrere Andere, bedurften freilich des Unterrichtes nur wenig; aber ganz anders war dieß bei den mittelmäßigen und schwachen Köpfen. Dieß waren Erscheinungen, die sich an das an und für sich ausgezeichnete Institut anschlossen, und deßwegen darf man das Institut selbst noch nicht verwerfen.

Zur Literatur der Mönche besitzen wir aus dieser Zeit 1) mehrere Biographien ausgezeichneter Mönche (Vita S. Antonii durch Athanasius, Vita S. Pauli durch Hieronymus); solche Sammlungen sind: a) des Presbyters Rufinus von Aquileja, Vitae Patrum. Hier schildert er uns viele hervorragende ägyptische Mönche vom vierten bis Anfang des fünften Jahrhunderts. b) Die Historia Lausiaca von Palladius, einem gewissen Lausus dedicirt. c) Theodoret in „der religiösen Geschichte" redet von syrischen Mönchen, die er persönlich kannte.

2) Andere Schriften, die es sich zur Aufgabe machten, den Mönchen Regeln zu geben, und ihr Leben äußerlich und innerlich zu ordnen [illegible] Pachomius, Basilius der Große. Dahin gehören:

a) Der Abt Cassian. Es war Grundsatz, daß ein großer Verein [illegible] Einfällen zu ordnen, sondern daß die Erfahrung [illegible] und was sich als gut erprobt, anzunehmen sei. [illegible] Castor hatte sich deßwegen an Cassian gewendet [illegible] eine Mönchsregel aufzusetzen. Dieser war in

en ägyptischen Klöstern gewesen, und auch die syrischen waren ihm ekannt; und er verfaßte seine „Institutiones coenobiales," worin r alle verschiedenen Mönchsregeln zusammenstellt, damit Castor zählen, und das Passende im Occident einführen könne. Außerdem erfaßte Cassian noch eine Schrift: „Collationes," welche die innere Seite des Mönchswesens enthalten, und hierin theilt er die Gespräche nit, die er auf seinen Reisen mit berühmten Mönchen gehabt. Sie handeln über den Zweck des Mönchslebens, wie einer erkenne, daß er ein wahrer Mönch sei, über die Tugenden und Laster der Mönche rc. In dieser Schrift ist sehr viel Gutes enthalten. In der dreizehnten Conferenz (es sind 24) läßt Cassian einen ägyptischen Abt die semipelagianische Irrlehre vortragen.

b) Der erste Dialog des Sulpitius Severus, ein treffliches Werk. Ein Freund des Sulpitius machte eine Reise nach Aegypten und Palästina, das Mönchswesen dort kennen zu lernen; und zurückgekehrt theilte er dem Sulpitius seine Erfahrungen mit. Es führt den Titel: „De virtutibus monachorum."

c) Ein sehr wichtiger Schriftsteller über das Mönchswesen ist Nilus. Dieser war längere Zeit Staatsmann und Präfekt von Constantinopel. In den letzten Decennien des vierten Jahrhunderts zog er sich auf den Sinai zurück, und gab hierauf viele Schriften heraus, de vita Monachorum, von der freiwilligen Armuth, von der Ausübung der Tugend und Vermeidung des Lasters.

Die Mönche auf Sinai zeichneten sich überhaupt vor den andern aus durch ihre Strenge, wie durch ihr Einwirken in das ganze Leben. Anastasius[1]) Sinaita ist einer der merkwürdigsten, er schrieb gegen die Monophysiten. Sein Zeitgenosse Johannes Climacus wurde besonders als ascetischer Schriftsteller berühmt. Seinen Namen Climakus erhielt er, weil er eine Schrift herausgab „Stufengang oder heilige Leiter," worin er den Weg zeigte, auf dem man zur möglichst hohen irdischen Vollkommenheit gelangen könne.[2])

3) Auch die Predigten können hieher gerechnet werden. Der

---

[1]) Joh. Kumpfmueller: De Anastasio Sinaita Dissert. Rg. 1865.

[2]) Johannes Climacus, oder Sinaita; Κλίμαξ oder Scala Paradisi; und liber ad pastorem; ap. Migne, P. gr. t. 88.

heilige **Macarius** verfaßte herrliche Predigten.[1]) Besonders schön aber sind die des heiligen Ephrem.

4) Noch kann man hieher rechnen die Briefe des heiligen **Isidor** von Pelusium nebst denen des heiligen Nilus. Isidor lebte bei Pelusium als Einsiedler, der sich ganz und gar den Vorläufer Johannes zum Muster nahm. Er wurde auch so berühmt, daß man sich von allen Seiten an ihn wandte. Er lebte als Mönch von 356 bis 432. Seine Briefe werden auf zehntausend angegeben; zweitausend vierhundert haben sich erhalten.[2])

---

[1]) **Macarius**: 50 homiliae, ap. Gallandi, t. 7, Migne, P. gr. 34. — **Floss**: Macarii Aegyptii epistolas, homiliarum locos etc. cum vitis Macariorum Aegyptii et Alexandrini ed. Colon. 1850. — Siehe Makarius des Großen sämmtliche Schriften, übers. von M. **Jocham**, 2 Bde. Sulzb. 1839. —

[2]) S. 553. — Vorstehende Arbeit über das Mönchthum ist fast ein Auszug von Möhler's: „Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung," womit Möhler in den Jahren 1836 und 1837 beschäftigt war. Dieses Bruchstück eines größern Werkes erschien zum erstenmal in den „Gesammelten Schriften und Aufsätzen" von Möhler, II, S. 165—225. Darin geht Möhler von den Anfängen und Vorläufern des Mönchthums aus, und zu einer — im Verhältnisse des Werkes über Athanasius — kurzen Schilderung des heiligem Antonius über, dann zu dem heiligen Pachomius, Hilarion, Basilius Gr., handelt von den Anfängen des Mönchthums im Abendlande, von den frommen Aszetinen zu und aus Rom, von Martin von Tours, Ambrosius von Mailand, von den Mönchen in Lerins, von Johann Cassian in Marseille, dem Mönchthum in Afrika, Spanien, Britannien; er handelt von den Feinden der Mönche, den sittlichen und socialen Zuständen jener Zeit, von den Wohlthaten, welche die Mönche ihrer Zeit erwiesen, ihren Verdiensten um die Wissenschaften und die Kirche, da eine Menge würdiger Bischöfe aus ihnen hervorgingen, ihren Verdiensten um die Verbreitung des Christenthums, zuletzt von Simeon dem Styliten.

Viertes Kapitel.

§. 1. Von dem Cultus und der Disciplin.[1]

Es scheint, als hätten die Apostel geradezu den äußeren Cultus abgeschnitten. So beschloß z. B. Petrus auf dem Apostelconcil zu Jerusalem seinen Vortrag mit den Worten: Daß bloß die Herzen Gott dienen sollen. Besonders aber bringt Paulus auf den innern

---

[1]) De l'origine et institution des festes et solemnitez ecclesiastiques, par Franc. de Neufville. Par. 1582. — Joann. Filesaci, Theol. Par., dissert. de festis diebus, opera sel. Par. 1621, 3 vol. — Jac. Gretseri: De festis Christianorum libri II (opp. omnia. Ratisb. 1735, t. V, Pars 2, geg. Danaeus, Dresser, Hospinian, erschien zuerst. Ingolst. 1612.). — C. Guyeti: Eortologia. Par. 1657, fol. — Lud. Thomassini: Historia Festorum. Par. 1683. — De Festis in honorem Christi matrisque ejus Commentar. Benedicti XIV, Patav. 1745. Rom. 1786. — Alb. Butler: Feasts and fasts of the church, with continuation by Walsh, deutsch von Räß u. Weiß in Alban Butler's „Leben der Heiligen." Bd. 22—23. Mz. 1827. — Marc. Ab. Nikel: Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der Kirche. 6 Bde. Mz. 1836—1838. — Prosp. Guéranger: Institutions liturgiques, 3 voll. Par. 1840—51. — Défense des institutions liturgiques. Par. 1845. — Nouvelle défense des Inst. L, 3 part. Le Mans 1846—1847. (Angegriffen von dem Carb. d'Astros v. Toulouse 1843, vertheidigte sich Guéranger, eine der ersten Auctoritäten in diesem Fache, in obigen und einigen andern Schriften.)

Guéranger: L'année liturgique. I. Section, l'Avent liturgique. Le Mans 1841. II. S. Le temps de Noël, 1 et 2 p. 1845—47. III. S. Le temps de la Septuagésime. Par. 1851. IV. S. Le Carême. Par. 1854. — La Passion et la semaine sainte. Par. 1862. — Le Temps pascal, T. 1 et 2. Par. 1862—1868.

Cultus, und daß der Glaube, der in Liebe thätig sei, den Menschen rechtfertige. So sagt auch Christus zu der Samariterin, daß die Zeit schon da sei, wo die Menschen Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten würden. Stets auch gab es Menschen, welche sagten, daß der äußere Cult nicht bloß nicht nothwendig, sondern sogar schädlich sei.

Aber dieser Schein beruht auf einem Mißverständnisse; denn die Apostel stellten sich jenen gegenüber, die behaupteten, daß der Mensch theilweise durch Beobachtung des jüdischen Gesetzes, und theilweise durch Christus gerechtfertigt werde, was durchaus falsch ist. Durch Beobachtung äußerer Gebräuche ohne Beziehung auf innere Bekehrung geschehe Gott kein Dienst. Sie verboten den äußeren jüdischen Gottesdienst, weil derselbe bloß typisch war. Christus war erschienen, und der jüdische Cult hatte seine Wirkung verloren. Dann hatte auch Christus selbst einen eigenen Cult an die Stelle des alten gesetzt, und nebstdem führten auch die Apostel und die apostolische Zeit neues auf Christus sich Beziehendes ein.

Am Anfang schloßen sich die Christen noch an die jüdischen gottesdienstlichen Handlungen an, und beobachteten noch die jüdischen Ceremonien. Entscheidend war der Beschluß der Synode von Jerusalem, wo ausgesprochen wurde, daß der Christ die jüdischen Feste und Gebräuche nicht zu beobachten habe. Von da an trat eine immer größer werdende Trennung zwischen dem Judenthume und dem Christenthume ein, bis endlich geradezu Gegensätze sich bildeten.

Zuerst fragt sich: Wie betrachteten die ersten Christen die christlichen Feste? welchen Begriff stellen sie davon auf? Unter einem christlichen Feste verstand man jene Thatsache aus dem Leben des Herrn und der von ihm gestifteten Kirche, die ein besonders wichtiges Moment hatte. Die jüdischen Feste, vorzüglich die großen, bezogen sich auch auf die großen geschichtlichen Thatsachen des Volkes. Aber die christlichen Feste sollten sich nicht bloß auf die Geschichte des Herrn, sondern auch auf die der Kirche beziehen; denn die Geschichte der Kirche ist auch keine andere, als die des Herrn. Daher entstanden die Feste der Apostel, die zuerst das Evangelium verkündigten; der Martyrer, die ihr Blut dafür vergossen; dann jener, die überhaupt heilig lebten oder ganze Länder bekehrten, und besonders der

Mutter des Herrn; diese alle aber bezogen sich auf Christus. Er selbst ordnete keinen Festtag an (darin ist etwas ungemein Zartes ausgesprochen); er überließ es dem unabweisbaren innern Drange der Christen, sein Andenken stets zu ehren, und dazu besondere Feste anzuordnen.

Die Kirchenväter äußern sich verschieden. Origenes z. B. (ctr. Celsum 8, 22, 23[1]) sagt: „Wer ein vollkommener Christ ist, d. h. wer die Worte des Herrn in seinem Geiste erwägt, und in wem das Andenken des Herrn stets lebendig ist, für den bedarf es eigentlich keiner Festtage. Wer sein Fleisch kreuzigt und den Lüsten abstirbt ꝛc., der feiert beständig den Todestag des Herrn. Wer mit ihm zu einem neuen Leben aufersteht, der feiert beständig das Osterfest. Wer stets bedenkt, daß er alles Gute dem heiligen Geist verdanke, der feiert stets das Pfingstfest. Aber die große Masse der Christen ist dieses beständigen Festtages nicht fähig. Viele können nicht, andere wollen nicht, und für sie sind die besondern Feste eingesetzt, damit das Leben des Herrn nicht ganz aus ihnen entschwinde. An diesen Tagen sollen sie sein Andenken in sich erneuern."

Diese Erklärung des Origenes ist jedoch einseitig; bliebe man dabei stehen, so wäre es bloß eine gnädige Herablassung der vollkommenen Christen zu den unvollkommenen, wenn auch jene Feste feiern wollten; sie selbst bedürften eigentlich ihrer nicht. Allein die Feste müssen auch für die Frommen die größte Bedeutung haben, und gerade in ihnen müssen sie das Meiste wirken. Die ganze Kirche bildet nur eine Gemeinschaft, und deßhalb muß auch der Frömmste das Bedürfniß fühlen, gemeinschaftlich mit andern zu beten, und bedarf gemeinschaftlicher Feste. Dem Christen ist es unmöglich, ganz allein für sich Christ zu sein; und deßwegen genügen ihm auch die Privatandachten nicht, sondern sein Herz sehnt sich nach diesen gemeinschaftlichen Festen.[2])

---

[1]) C. W. F. Walch: Origenis ctr. Celsum, 8, 21—23, de diebus Christianorum disputatio. Gott. 1777. 4°.

[2]) Hospinianus: Festa Christianorum. Tigur. 1593 (1669, 1674). — M. Dresser: De festis diebus Christianorum etc. Lips. 1594; 1602. (And. Werke v. A. Wilcke, 1676, Joach. Hildebrand, 1701—1702; J. A. Schmid, 1729). — Augusti: Die Feste der alten Christen. Leipz. 1817—1820, 3 Bde. —

Zuerst finden wir die Feier des Sonntags. Der Sonntag war gewidmet der Auferstehung des Herrn; zugleich erinnerte man sich des ersten Schöpfungstages, denn die Auferstehung war ja der erste Tag der neuen Schöpfung. — Schon im Neuen Testament finden sich Stellen für die Feier des Sonntags. (Apost.-Gesch. 20, 7: una sabbati). Sabbath bedeutet a) den letzten Wochentag, Sabbath der Juden; b) die Woche selbst, besonders wenn es im Plural steht. Sonntag ist der erste Tag der Woche. Diese Bedeutung hat μία häufig. Am ersten Tage der Woche kamen die Christen mit Paulus zusammen. Es geht hervor, daß Paulus es gerade darauf anlegte, an diesem Tage mit ihnen zusammenzukommen. — I Cor. 16, 2. Am ersten Wochentage soll jeder Christ eine kleine Gabe beisteuern, welche dann nach Jerusalem abgeschickt werden solle. Hier heißt es wieder κατὰ μίαν σαββάτου. Also am ersten Wochentage versammelten sich alle Christen. Apocal. 1, 10; Fui in spiritu in dominica die, ἡμέρᾳ κυριακῇ. — In der heiligen Schrift heißt Tag des Herrn häufig der letzte Gerichtstag. Hier bedeutet es das, was auch wir den Tag des Herrn nennen, den Sonntag. Zu der Zeit, als die Apocalypse verfaßt wurde, hatte sich bereits dieser Sprachgebrauch gebildet, der auch immer in der Kirche blieb. Ignatius (ad Magnes., §. 9) berichtet uns ebenfalls die besondere Feier des Sonntags. — Plinius schreibt an Trajan, daß sich die Christen an einem festgesetzten Tage, am Sonntag, zu versammeln pflegten.[1])

Höfling: Von den Festen oder heiligen Zeiten der Christen. 1838. — J. Bingham: Origines s. antiq. eccles. Hal. 1724, 1752, 11 t. — Guericke: Lehrb. der kirchl. Archäologie. 2 Aufl. 1859. — Staudenmaier: Der Geist des Christenthums in den heil. Zeiten, heil. Handlungen u. der heil. Kunst, 2 Thl. 6. Aufl. Mainz 1859. — F. H. Krüll, Christliche Alterthumskunde, 2 Bde. Rgsb. 1856.

[1]) Ueb. den Sonntag cf. J. Moebius, Lips. 1688. — D. H. Arnoldt: De antiquitate diei dominici. Regiom. 1754. — J. B. Albert: De celebr. sabbati et diei dominici inter veteres etc. Viteb. 1772. — C. C. L. Francke: De diei dominici apud veteres Christianos celebratione, 1836 (letztere 3 Abhandl. bei Volbeding: Thesaurus dissertat. eccles. 1847, T. I, nr. 2—4). Andere Schriften über den Sonntag: Leo Allatius: De diebus dominicis Graecorum. Colon. 1648. 4°. — W. Amesius 1633; Andala; J. H. Bartels: De statu die veterum Christianorum, ad Plinium 10, 97. Viteb. 1727. — F. A. Hallbauer: Pristina christianae rei facies a Plinio repraesentata.

Anfangs feierten die Christen auch noch den jüdischen Sabbath neben dem Sonntag, wie sie vor der Feier des Sonntags ausschließlich den Sabbath gefeiert hatten. Aber schon zur Zeit der Apostel wurde die Sabbathsfeier von einem großen Theile der Christen aufgegeben, und man machte daraus einen Fasttag. Dieß war besonders im Abendlande, und wieder besonders in Rom der Fall, von wo aus es sich überallhin verbreitete. Im Orient feierte man an vielen Orten nicht bloß den Sabbath mit den Juden, sondern beobachtete bei der Feier ganz den jüdischen Rigorismus. Die Synode von Laodicea (can. 16) wollte offenbar die Feier des Sabbaths abstellen, wenn es möglich gewesen wäre. Es war Sitte, am Sabbath bloß Stellen aus dem Alten Testamente vorzulesen; von dieser Synode wurde geboten, auch solche aus dem Neuen Testamente vorzulesen. Die knechtliche Arbeit blieb verboten.

Im Occident wurde der Sabbath in einen Fasttag verwandelt, wie Mittwoch und Freitag. Diese Tage hatten Beziehung auf die Leidenstage Christi, und es wurde gesagt: Der Samstag sei also als eine Fortsetzung des Fastens am Freitage zu betrachten; dann sei der Herr an diesem Tage im Grabe gelegen, und habe sich so auf das Tiefste erniedrigt; und auch deßwegen sollte der Samstag ein Fasttag sein, um sich auf die Communion am Sonntag vorzubereiten.

§. 2. Christliche Jahresfeste.[1]

Die ältesten Jahresfeste der Kirche waren dem Tode und der Verherrlichung Christi geweiht. Diese theilte sich wieder in seine

---

Jenae 1738. — J. H. Boehmer: De stato die Christianorum (in ejusd. XII. dissert. p. 5—35); G. Buechner, Viteb. 1689; J. Doppert, 1717; J. G. Faber, Tuebing. 1757; J. van den Honert, Traj. 1738; J. W. Janus: De die Dominico Eusebii Alex. Lips. 1720; J. C. F. Lange, 1795; U. T. Streuber: Der Sonntag, eine histor. Darstellung. Zür. 1846.

Binterim: Die Sonntagsfeier, V, 1. S. 123—177; Räß u. Weiß, Bd. 22, der Sonntag. S. 3—155. — Jam. Aug. Hessey: Sunday, its Origin, History etc. Lond. 1860.

[1]) S. oben Gueranger. — H. Alt: Das Kirchenjahr d. christl. Morgen- und Abendlandes mit seinen Festen, Fasten und Bibellectionen historisch dargestellt.

Auferstehung, Himmelfahrt und Geistessendung ab, und um dieses theilt sich das ganze Erlösungswerk.

Der Palmsonntag kündigte schon an, was die Christen in der nun beginnenden Woche vorzüglich beschäftigen sollte. [1]) Von diesem Tage an fand eine allgemeine Versöhnung statt; auch die Kaiser erließen gewöhnlich an diesem Tage Gnaden-Edikte. Die Großen der Erde wollten auch verzeihen, wie Gott verziehen hat. Diese Woche erhielt den Namen der großen. Der Mittwoch wurde als großer Fasttag gehalten. Am Gründonnerstag geschah die Fußwaschung; die meisten Christen gingen auch an diesem Tage zum Tisch des Herrn, an vielen Orten am Nachmittag, weil der Herr zu dieser Zeit das Abendmahl eingesetzt hatte. Vor Uebereinstimmung in der Osterfeier pflegte man im Orient an diesem Tage ein Liebesmahl zu halten. Aber im Occident war dieß nicht so; hier wollte man die große Faste nicht brechen. — Der Charfreitag wurde mit allen Gefühlen der Andacht begangen; aber er war kein Freudentag (Festtag), sondern ein strenger Fasttag. Im Orient pflegte man an diesem Tage auf den Gräbern zu predigen.

Am Charsamstag waren verschiedene Feierlichkeiten. Es wurde die heilige Taufe gespendet; die Täuflinge erschienen in weißen Kleidern in der Kirche. Des Abends begann der allgemeine Jubel, Kirchen und Städte wurden beleuchtet. In den Predigten des heiligen Chrysostomus haben wir Beispiele, daß selbst Heiden an dieser Freude unwillkührlichen Antheil nahmen, und sich auch bekehrten. Diese Freude aber war der Ausdruck des innern Lebens. Sie begann mit dem Einbruche des Abends, weil der Festtag schon am Abend des vorhergehenden Tages beginnt. [2])

Berl. 1860. — Heortologia sive de festis propriis locorum et ecclesiarum, auct. Carolo Guyeto. Lutet. 1657 fol. Venet. 1729. — J. Hildebrand: De diebus festis libellus. Helmst. 1701. ap. Volbeding, I, 1. p. 1—57.

[1]) J. F. Mayer: De dominica Palmarum, 1706. — De hebdomade magna. Greifsw. 1706. — J. C. Zeumer: De die viridium. Jen. 1700. — Chr. Clajus: De die parasceves. Lips. 1697 (ap. Volbeding nr. 11—13).

[2]) Ueber Ostern vgl. P. Anton. Halle 1714; S. J. Baumgarten. Hal. 1736; J. G. Schnell. Lips. 1717; J. Jac. Homborg, 1683; Purmann, Francof. 1799; J. A. Schmid: De cereo paschali. Helmst. 1692; E. F. Wernsdorf: De cereo paschali. Wittenb. 1777; J. M. Dahm: Von

Das Osterfest selbst war nur eine Fortsetzung der allgemeinen Freude. Begegneten sich Christen, so riefen sie sich zu: Christus ist auferstanden. Dieß geschah besonders im Orient. — Nach alttestamentlicher Sitte hatte dieses Fest eine Octave, und die ganze Woche war ebenfalls kirchlichen Feierlichkeiten gewidmet. Die Neugetauften trugen noch ihre weißen Kleider; am Sonntag darauf aber legten sie dieselben ab (dominica in albis[1]). — Alles was sich auf die Verherrlichung Christi bezog, wurde in diesen Festcyclus zusammengedrängt, und von Ostern bis Pfingsten war eine beständige Festzeit.

Innerhalb dieser fünfzig Tage wurden die zwei Feste, das der Himmelfahrt und das der Geistessendung, besonders hervorgehoben. Das Pfingstfest betrachtete man in seinem Gegensatz zum jüdischen Pfingstfeste. Bei den Juden wurden die Erstlinge der Früchte dargebracht. Als Gegensatz wurde hervorgehoben, daß sich in ihm die Ersten zu Christo bekehrten. Bei den Juden wurde das Pfingstfest auch als Erinnerung an die sinaitische Gesetzgebung gefeiert, auf christlicher Seite aber als der Tag, an dem der heilige Geist das Gesetz Gottes in die Herzen der Gläubigen schrieb. Am Pfingstfeste wurde im Orient auch die Apostelgeschichte vorgelesen und erklärt; um zu zeigen, wie Großes der Herr durch die Apostel gewirkt.[2])

Bei Origenes wird kein anderer christlicher Festtag erwähnt. Aber doch wurden hie und da noch andere Feste, wie das der Geburt

der Osterfeier. Mainz 1796; J. T. L. Danz: Memorabilia circa festum paschatos ex antiq. eccles. Jenae 1837; zahlreiche andere Schriften angef. bei Volbeding: Index dissert. ctr. de antiq. eccles. Lips. 1849, wovon 7 bei Volbeding abgedruckt, II, 2. p. 209—269.

[1]) J. A. Schmid: De dominica in albis. Helmst. 1705. — J. G. Joch: De stola alba neophytorum vet. eccles. Prem. 1711. — G. Wegner: De alba veste baptizatorum. Regiom. 1700. — U. G. Siber: De albatis. Lips. 1713. — G. L. Ritz: De antiquo vestitu neophytorum mystico. Sals. 1749.

[2]) H. Nicolai: Pentecostalia. Gedan. 1648. — M. Hoynovius: De festo Pentecostes. Regiom. 1693. — J. Hebenstreit: De Pentecoste Veterum. Lips. 1715. — J. Winkler: De iis, quae circa festum pentecostes memorabilia sunt. Lips. 1731. — C. F Boerner: De sacri christianorum pentecostalis originibus. Lips. 1741. — C. Reineccius: De origine festi Penteeostes. 1722. fol.

des Herrn und Epiphania gefeiert. Das Letztere wurde schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts fast allgemein begangen.[1])

Schon Clemens von Alexandrien bezeugt (Strom. 1, 21.), daß das Fest der Geburt des Herrn an einigen Orten gefeiert werde. Er tadelt diejenigen, welche sogar den Tag zu wissen und zu berechnen strebten, an dem der Herr geboren wurde. Dieß geschah aber, um genau den Tag zu wissen, an dem dieß Fest gefeiert werden sollte. Dieß war besonders in Aegypten der Fall. — Ambrosius sagt: seine Schwester Marcellina sei von Papst Liberius (352—366) zur Nonne geweiht worden, und währenddem habe er zu ihr gesagt: Du siehst, welch' große Menge wegen der Geburt des Herrn versammelt ist. Also wurde Weihnachten auch schon frühzeitig in der römischen Kirche gefeiert. Aber es ist falsch, wenn Einige daraus schließen, daß dieses Fest zuerst in Rom gefeiert wurde und von da sich weiter verbreitete. Denn Chrysostomus sagt in einer Rede (387): von Latium bis an die Grenzen von Spanien wird dieses Fest nach einer alten Gewohnheit gefeiert. — Im Orient, besonders in Syrien, fand dasselbe erst damals Eingang. In den Weihnachtspredigten von 386 kommt die Bemerkung vor, daß dieses Fest in Antiochien und Syrien gefeiert werde. Chrysostomus mußte sich viele Mühe geben, um dasselbe dem Volke theuer zu machen; denn es war ihm als etwas Neues verhaßt, besonders, daß es gerade am 25. December gefeiert werden mußte.

Das Epiphanien-Fest[2]) oder Erscheinung des Herrn — hatte nach einer Stelle aus dem heiligen Chrysostomus die Bedeutung, daß es die Feier der Menschwerdung überhaupt oder der Offenbarung Gottes durch Christus bezeichne. So sagt er einmal: Unser größtes

---

[1]) J. Caumont: Traité de Noel. Par. 1585. — Jablonski: De origine festi nativ. Christi, 1809; andere Schriften über Weihnachten von Bynaeus 1694; J. Kindler 1699; D. H. Koepken 1705; Th. Ittig; S. J. Baumgarten 1738—1743; Langhansen 1746. — Planck: Variarum de origine festi nativit. Christi sententiarum epicrisis. Gott. 1796. 4°. — Credner: De natalitiorum Christi et rituum in hoc festo origine (Zeitschr. für histor. Theologie 1833, 3).

[2]) J. Kindler: De Epiphaniis. Viteb. 1684. — J. P. Hebenstreit: De Epiphania et epiphaniis apud Gentiles et Christianos. Jen. 1693. — H. Blumenbach: Antiq. epiphan. Lips. 1737 (ap. Volbeding Thesaurus I, 1. nr. 10). — E. F. Wernsdorf: τὰ ἐπιφάνεια Veterum. Viteb. 1759.

Fest ist das der Epiphanie, denn es wird begangen zur Erinnerung an die Offenbarung Gottes durch Christus, an dessen Menschwerdung. Da aber jetzt das Fest der Geburt Christi eingeführt wurde, gab man dem Epiphanienfeste im Orient die Bedeutung, daß es zur Erinnerung an die Taufe Christi im Jordan eingesetzt sei, und an die Erklärung des Vaters, daß er der geliebte Sohn sei. Also die feierliche Erklärung, daß Jesus der Sohn Gottes sei, war der Inhalt dieses Festes. — Im Occident findet sich das Epiphanienfest zuerst in dem Jahre 360 bei Ammianus Marcellinus. Er erzählt, daß Julian an diesem Tage (in Vienne) dem Gottesdienste beigewohnt habe (21, 2). Bei uns ist es dem Andenken der Erscheinung, der Opferung der drei Weisen gewidmet; in ihnen werden gleichsam alle Völker anticipirt. Das Fest der Geburt des Herrn wurde so erklärt: Es ist dem noch verborgenen Eintritte des Herrn in diese Welt gewidmet, erst durch die Epiphania wird er erkannt. (Hieron. ad Ezech. cp. 1). — Daß das Epiphanienfest ursprünglich das der Offenbarung des Herrn überhaupt bedeutete, sehen wir daraus, daß zu Alexandrien das Fest der Epiphanie und der Geburt Christi an Einem Tage gefeiert wurde. — Man gerieth schon seit geraumer Zeit auf den Gedanken, daß das Weihnachtsfest heidnischen Festen insofern seinen Ursprung verdanke, als man ihnen christliche Feste entgegensetzen wollte. Da Weihnachten in den December fällt, und die Heiden hier die Saturnalien und das Sonnenfest feierten, so sei diesen gegenüber, meinte man, das christliche Fest eingeführt worden. In mehreren Predigten des heiligen Augustin, in der 26 Leo's I, in einer des Maximus von Turin, und in einer Weihnachtspredigt des Gregor von Nyssa finden wir: Jetzt feiern die Heiden ein Fest als Andenken an ein verlornes goldenes Zeitalter (Saturnalien), wo die Erde noch so fruchtbar war und nur Gerechtigkeit herrschte; wir aber feiern das Fest des wiedergewonnenen goldenen Zeitalters, wo Gott wieder unter den Menschen wandelt. Die Heiden feiern die Rückkehr der irdischen Sonne; wir aber feiern den Eintritt der geistigen Sonne, die das Herz ergreift zur Liebe Gottes. Wie viel höher ist daher unser Fest [1]) rc.

[1]) P. Petrus Lazeri: De falsa origine veterum Christianorum rituum a ritibus ethnicorum. Rom. 1777 in 4°.

Aber aus solchen Stellen darf man noch nicht schließen, daß die heidnischen Feste die Veranlassung der christlichen waren. Es verstand sich ja von selbst, daß die Christen auch auf das Geburtsfest des Herrn kamen. Chrysostomus nennt es die Metropolis aller Feste, denn es ist die nothwendige Bedingung derselben.[1] Daß es später entstand, kommt keineswegs von einer so äußerlichen Veranlassung her. Das Oster- und Pfingstfest schlossen sich an die gleichen jüdischen Feste; dagegen entspricht dem Weihnachtsfeste kein jüdisches, und deßwegen wurde es auch etwas später eingeführt. Dann konnte man sich nicht ganz genau über den Tag der Geburt vereinigen, bis endlich die abendländische Sitte, es nach alter Tradition am 25. December zu feiern, überall angenommen wurde. Ferner wurde das Weihnachtsfest erst eingeführt, da das Heidenthum schon zu Boden lag. Ja man setzte den heidnischen Festen Fasttage entgegen, um die Christen so abzuhalten, ihnen beizuwohnen.

Bald nach dem Weihnachtsfeste fand bei den Heiden das Fest des Neuen Jahres statt, welches Griechen und Römer besonders in den Lüsten und Schwelgereien feierten. Es waren dieß auch für die Christen gefährliche Tage. Man ordnete deßwegen drei Fasttage an, damit die Christen angehalten würden, sich von den heidnischen Schwelgereien zu enthalten. Augustin predigte stets an diesen Tagen, und er sagt: anstatt Geschenke zu nehmen, theilen die Christen Almosen aus; anstatt zu schwelgen, fasten sie. — Damals waren die Christen noch nicht übereingekommen, wann das christliche Jahr beginnen soll. Einige begannen es zu Ostern, Andere an Weihnachten. Im siebenten Jahrhundert aber wurde mit dem Neujahrsfeste zugleich das der Beschneidung des Herrn begangen.

Das Fest der Reinigung Mariens wurde vom P. Gelasius I. eingeführt, den heidnischen Lupercalien gegenüber. Viele Christen fanden an letztern viele Freude, und Gelasius konnte dieß nur durch die Einführung eines christlichen Festes abbringen. — Zugleich wurde seit dem neunten Jahrhundert auch das Fest der Verkündigung Mariens gefeiert.

---

[1]) Chrys. opp. ed. Migne, II. p. 365—367, 451, 522.

§. 3. Von den Fasttagen. [1]

Den Festtagen und Festzeiten stehen gerade die Fasttage und Fastzeiten gegenüber. Sie unterscheiden sich wie Freuden- und Trauertage. Der heilige Epiphanius sagt: Die heilige Kirche hält die Sonn- und Festtage für Tage der Freude und Wonne, und fastet nicht an diesen Tagen (ed. Petav. p. 1105). Die Freude des Geistes sollte sich auch äußerlich kund thun. An den Sonn- und Festtagen, sagt Epiphanius ferner, werden συνάξεις gehalten. Dagegen sagt das Concil. Laodic. in einem Canon: Während der ganzen Quadragesimalzeit werden mit Ausnahme des Sabbats und Sonntags die heiligen Mysterien nicht gefeiert. D. h. das heilige Opfer wurde in dieser Zeit nur an den genannten zwei Tagen im Orient dargebracht (?). — Syn. Trull. oder Quinisext. sagt (52): In der ganzen Fastenzeit soll mit Ausnahme des Sabbats und Sonntags die heilige Liturgie der zuvor Geheiligten (τῶν προηγιασμένων, missa praesanctificatorum) gefeiert werden. Das Opfer ist eine feierliche Handlung, und deßwegen darf während der Fastenzeit kein Opfer dargebracht werden. Wir im Occident halten dieß nur noch am Charfreitag.

In der alexandrinischen Kirche wurde deßhalb das ganze Jahr

---

[1] Joh. Filesac: De prisco et vario ritu observatae apud christianas gentes Quadragesimae. Lutet. 1600 (opusc. 1614). — G. de Dassel: De jure temporis quadragesimalis. Argent. 1617. — J. Dallaeus: De jejuniis et quadragesima. Daventr. 1654. — J. J. Homborg: De quadragesima veterum Christianorum. Helmst. 1677. 4°. — Beveregius: De jejun. quadragesimali, l. III. — Launoy: De veteri ciborum delectu in jejuniis Christianorum T. II. P. II. opp. Launoy, Col. All. 1731, p. 657--685; gegen ihn schrieb: J. Nicolaus: De jejunii Christiani et Christ. abstinentiae vero ac legit. usu. Paris 1667; wogegen Launoy schrieb: Dissertationis hyperaspisten adv. insuls. fratr. Joh. Nicolai calumnias, p. 685—700. — Lud. Thomassini, tract. historico-dogmat. de jejuniis. — Natalis Alexand. diss. de jejuniis Mont. et Catholicorum contra Dallaeum (H. E. Saecul. II. dissert. 4; vergl. hiemit Bellarmin, Controv. III, 3, lib. II. de jejuniis). — Räß und Weis, Bd. 22. S. 331—504. — Binterim, V, 2. S. 3—168 (bei Letzterem auch die weitere Literatur von Hedderich, Gaßmann, Schallmayer, Feller, Marcell. Moltenbuhr, de jejuniis et abstinentiis, 1785, 1794 etc.; bei Volbeding c. 50 andere Schriften über das Fasten verzeichnet).

hindurch am Mittwoch und Freitag nie das heilige Opfer dargebracht. In den gottesdienstlichen Versammlungen wurden nur die gewöhnlichen Gebete gesprochen. Aus der ersten Decretale (al. 25) Innoc. I. (cp. 4) sehen wir, daß auch in Rom an Freitagen und Samstagen das heilige Opfer nicht dargebracht wurde. Aber in andern Gegenden des Orients und Occidents wurde gerade am Mittwoch und Freitag das heilige Opfer dargebracht.[1])

Während der ganzen Pentecoste wurde in der Kirche gar kein Fasttag gehalten, auch nicht am Freitag und Samstag. Dieß bildete den Gegensatz von der Quadragesimalfaste.

Der Mittwoch und Freitag erinnerten an die Leidenszeit des Herrn. Der Mittwoch wurde als der Tag betrachtet, an dem Judas den Herrn verrieth und der Hohe Rath seinen Tod beschloß. Wie nun der Herr an diesen Tagen litt, so sollte auch der Christ den Schmerz mit empfinden (Tert. de jejun. cp. 10. Epiph. expl. fidei cath. §. 22). „An diesen Tagen wird gefastet, weil an ihnen der Bräutigam hinweggerufen wurde" (cf. Luc. 5, 32). Aber nicht, um Christo damit einen Gefallen zu erweisen, fastete man, sondern um sich sein Leiden anzueignen.

Man unterschied jejunia und semijejunia. Die ganze Faste fand in der Quadragesimalzeit statt, die andern während des übrigen Jahres. Das ganze Fasten währte bis zur Vesper, das halbe bis zur neunten Stunde, d. h. drei Uhr Nachmittags. Man nannte dieses Stationes. Die Römer und Orientalen theilten die Nacht in vier Vigilien, den Tag in vier Stationen von 6—9, 9—12, 12—3, 3—6. Zu dieser Zeit fanden die Ablösungen beim Heere statt. Die alte Kirche pflegte aber den Christen mit einem Soldaten zu vergleichen: der Christ steht auf der Wache, hat ein aufmerksames Auge auf den Feind, und schützt das Reich seines Herrn (Tert. de jejun.). Man versammelte sich in den Semijejunien um drei Uhr Nachmittags in

---

[1]) E. G. H. Seelen: De jejuniis sabbaticis. Rost. 1741—1742. — J. G. Schikedanz: Quaedam scriptorum ethnicorum loca de jejunio sabbatico. Servest. 1768. — Darüber (zu can. 26 von Elvira 306) Anselm Nickes in Zeitschr. f. die gesammte kath. Theologie. Wien 1856. S. 43—54, H. 1; ebendazu die Commentare von Ferd. Mendoza, Gonzalez Tellez und S. Aguirre (zu Canon 23 u. 26).

r Kirche, und daher der Ausdruck: statio solvitur, die Station wird gelöst, d. h. das Fasten aufgehoben. — An den vollen Fasttagen dauerte e Station bis zur Vesper. Man durfte an einigen Orten selbst nicht er communiciren, als bis die Stationen vorüber waren. — An den asttagen wurde übrigens auf den Unterschied der Speisen nicht viel sehen; das Hauptgewicht wurde darein gelegt, daß gefastet wurde. ber doch finden wir schon frühe, daß das Fleisch, besonders der ierfüßigen Thiere, an Fasttagen nicht genossen wurde.[1])

In manchen Gegenden des Orients waren, vorzüglich in der roßen Woche, die Xerophagien[2]); im Occident war dieß nur am Charfreitag. Es wurde an diesen Xerophagien nur Trockenes, elbst nicht saftiges Obst genossen; gewöhnlich aß man nichts als Brod (die Montanisten wollten ein Gesetz daraus machen). Im Occident fand dieß, wie gesagt, bloß am Charfreitag statt. Hier war bis in das vierte, ja fünfte Jahrhundert hinein das Fasten nicht gesetzlich; denn in der alten Kirche war der Eifer eher zu groß als zu gering, und die Bischöfe hatten hierin mehr vor Uebertreibungen zu bewahren. Später aber trat an die Stelle des Eifers das Gesetz.

Socrates sagt über die Quadragesimalfasten, daß in der Art des Fastens und der Speisen große Verschiedenheit stattfinde. Die in Rom fasten drei Wochen vor dem Pascha mit Ausnahme des Sonntags; die in Alexandrien fasten vierzig Tage vor dem Pascha; Andere beginnen schon in der siebenten Woche vor dem Pascha, jedoch fasten sie nur jede zweite Woche. (Socrat. V, 22; Sozom. VII, 19). Man nennt aber diese Zeit deßwegen das vierzigtägige Fasten, weil der Herr vierzig Tage fastete, und diese Faste an die seinige erinnern sollte. Es kam also nicht auf die Zahl der Tage an. — Einige enthalten sich alles Lebendigen, Andere essen jedoch Fische und Vögel, Einige nur Brod, Andere nicht einmal dieses; Einige fasten bis zur neunten Stunde, und essen dann jede Speise, Andere machen einen Unterschied. Das Concil.

---

[1]) Hoornbeck: De stationibus veterum christian. in Miscellan. sacra. — Joh. E. Caladen: Dissert. de stationibus veterum Christianorum. Lips. 1744 (Cladenius).

[2]) J. R. Kiesling: De xerophagia apud Judaeos et primitivos Christianos usitata. Lips. 1746.

Trull. (can. 55—56) will eine Gleichförmigkeit in der Fasten aus Opposition gegen die römische Kirche einführen und befiehlt, daß selbst nichts, was vom Fleische komme, genossen werden dürfe, also auch nicht Eier, Milch, Käse. Doch wurde diese Synode im Abendlande nie anerkannt. Aber sie war von den wichtigsten Folgen.

Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, da der Osterstreit sehr heftig geführt wurde, schrieb Irenäus dem P. Victor und ermahnte ihn zur Mässigung. Zugleich sagte er, es sei nicht bloß eine Verschiedenheit hinsichtlich der Osterzeit, sondern auch hinsichtlich des Fastens, indem Einige vor Ostern nur wenige Tage fasteten x. Aber dadurch werde die Einheit der Kirche nicht gestört. — Im vierten Jahrhundert war es Einigen anstößig, wenn sie Verschiedenheit hierin etwa auf Reisen antrafen. Ambrosius, deßwegen befragt, sagte: „Wenn ich in Rom bin, faste ich wie die Römer; wenn in Mailand, wie ein Mailänder." Also Ambrosius schloß sich zwar genau an seine Kirche an; aber deßwegen ließ er sich nicht zu Spaltungen hinreißen, wenn irgendwo eine andere Sitte war.

§. 4. Liturgie.[1]

War es was immer für ein Fest, entweder Christi oder der Heiligen, so wurde an ihm das heilige Opfer dargebracht. Bei den

[1]) J. Bona: Rerum liturg. libri duo in opp. ed. Rob. Sala. Turin 1747—1755, 4 Vol. fol. — Jos. Al. Assemani: Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom. 1749—1766, 13 voll. in 6 P. 4°. — J. Goar: Euchologium, sive Rituale Graecorum, Gr. et Lat., Par. 1647. — Eus. Renaudot: Liturgiar. orientalium Collectio, 2 voll. Par. 1715—1716 in 4°. — Ed. II. correctior. Francof. 1847, 2 t. in 4°. — W. Palmer: Origines liturgicae, Lond. 1832 (und 1845), 2 t. — Ths. Brett: A collection of the Principal Liturgies used in the christian church in the celebration of the Eucharistie, particulary the ancient. Lond. 1838. — W. Trollope: The Greek Liturgy of St. James. Edinb. 1848. — J. M. Neale: Tetralogia liturgica: sive s. Marci divinae missae: quibus accedit ordo Mozarabicus. Lond. 1849. — John Mason Neale: History of the Holy Eastern church. Lond. 1850. l. III: The liturgies and office-Books of the Holy E. Ch., t. I, p. 317—526 —710. — Neale: The Liturgies of S. Mark, F. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil., Lond. 1859 flg. (griech. u. englisch.) — Neale: Essays on

riechen finden wir diese Feier häufig „σύναξις“ genannt. Letzteres rd auch in weiterm Sinne für jede kirchliche Feier genommen. Doch ißt es auch τελετή, was sich besonders auf die Darbringung des pfers, auf das eigentliche Geheimniß bezog. Ferner findet sich der usdruck λειτουργία und λ. τῆς οἰκονομίας; dann auch bei Epiphanius κονομία allein; dann προσφορὰ und ἀναφορὰ vom Canon. Bei den iteinern finden wir den Ausdruck Collecta und Sacramentum υςήριον). Vom vierten Jahrhundert an (Ambros. ep. I, 20 et passim) ndet sich sehr oft der Ausdruck missa. Gewiß war dieser Ausdruck hon vor Ambrosius gekannt. Woher er entstand, läßt sich nicht leicht rmitteln; wahrscheinlich ist es ein Volksausdruck für missio, Entlassng, so daß von einem Schlußtheile das Ganze den Namen erhielt.

---

iturgiology and Church History. Lond. 1863 (Neale, der gelehrteste englische iturgiker, hat eine einseitige Vorliebe für die oriental. Liturgie).

Adalb. Daniel: Codex liturgicus universae ecclesiae in epitomen relactus, 4 tom. Lips. 1817—1853; t. 1 enthält die römische, t. 4 die orientaischen Liturgieen.

C. M. Pfaff: De liturgiis, missalibus, agendis, et libris eccles. orientalis et occid., vet. et modern. eccles. Tub. 1718; 1721. — F. A. Zaccaria: Bibliotheca ritualis. Rom. 2 voll. 1776—1778. — Leo Allatius: De libris ecclesiast. Graecorum. Par. 1646, und ed. J. H. Fabricius. Hamb. 1712 in 4°. — J. G. Janus: De liturgiis orientalibus. Viteb. 1724. — L. A. Muratori: Liturgia romana vetus, 1748. 2 voll. — Ant. Binterim: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten d. christkath. Kirche nach Alex. Aur. Pelliccia de christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis Politia, l. 6, 2 T. in 4 voll. Coloniae 1829—1838), 7 Bde. in 17 Thln. Mainz 1838—40. Bd. 4, 2 und 3 (die verschied. Liturgien). — Frz. Jos. Mone: Lateinische und griechische Messen aus dem 2. bis 6. Jahrhundert, Frankf. 1850. — Jos. Kössing: Liturg. Vorles. über die heil. Messe. 2 Aufl. Rgsb. 1856. — Pierre Le Brun: Explication litt. historique et dogmat. de la Messe t. 1—4. Par. 1726 (1843). — Ed. Martene: De antiquis ecclesiae ritibus, 4 vol. Bassano 1788. — Die Werke über Liturgie von Frz. Xav. Schmid, Liturgik 1840—1841; Joseph Schneller und Marzohl, Liturg. sacra. Luz. 1834—43, 5 Bde.; Joh. B. Lüft: Liturgik, Bd. 1—2. Mz. 1844—1847; J. Fluck: Kath. Liturgik. 2 Thle. Regensburg 1853—55; Prosp. Gueranger: Geschichte der Liturgie, deutsch v. Fluck, Rgsb. 1851; Heinr. Alt: Der christl. Cultus. Histor. dargestellt. Bd. 1. 1851. — Der kirchliche Gottesdienst. — H. W. Jos. Thiersch: Die Kirche im apostol. Zeitalter, 2. Aufl. 1858. — Theod. Harnack: Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erl. 1854.

Wann entstand nun die Liturgia — Missa — der Christen, und wann die einzelnen Liturgieen? — Im Verlaufe des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts kam uns durch die nähere Bekanntschaft mit dem Orient eine Menge von Liturgieen zu, selbst von den Copten und Jakobiten, dann auch von den katholischen Christen im Orient. Sie haben folgende Ueberschriften: Liturgie des Petrus, Johannes, Matthäus, Jakobus, der zwölf Apostel, Liturgie des heiligen Markus, des heiligen Clemens von Rom, des heiligen Dionysius des Areopagiten, des heiligen Ignatius; dann werden Basilius dem Großen, dem heiligen Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, in koptischer und syrischer Uebersetzung Liturgieen zugeschrieben. Von den meisten aber ist man in Zweifel, ob sie nicht einer spätern Zeit angehörten. Wahrscheinlich entstanden die Meisten erst nach dem achten Jahrhundert, denn in ihnen fehlt die ursprüngliche Kraft und Einfachheit. Für ihre Aechtheit finden wir keine Zeugnisse aus alter Zeit. Aber die des heiligen Jakobus gehört ganz gewiß der ältesten Zeit an, und sie war in der Kirche von Jerusalem gebräuchlich; dann die des heiligen Markus, die in Alexandrien und Aegypten eingeführt war. Ebenso verhält es sich mit den Liturgien des Chrysostomus, Basilius und Gregor von Nazianz. Die des Clemens von Rom gehört dem fünften Jahrhundert an, und man kann nicht nachweisen, daß sie in einer Kirche gebraucht wurde.

Wie alt aber sind diese letztern Liturgieen? — Wir müssen unterscheiden und fragen, wie alt ist die Liturgie der Messe? wie alt sind ihre Hauptbestandtheile? Wir müssen vor Allem die Zeugen vernehmen, und die Aussagen aus der alten Kirche selbst.

Es ist ein ganz untrüglich entschiedenes Bewußtsein der alten Kirche, daß die Hauptbestandtheile der Liturgie apostolischen Ursprungs sind. Basilius (de spir. sct. cp. 27) nennt die Liturgie heilige, von den Aposteln vorgeschriebene Gebräuche. Chrysostomus sagt von der von Constantinopel: Nicht umsonst ist es so von den Aposteln angeordnet worden. Homil. 31 über 1 Cor.: „Anordnung des heiligen Geistes", Homil. über den Unbegreiflichen: „So haben es die Väter angeordnet." P. Symmachus an die gallischen Bischöfe: „Laßt uns die Gebräuche beobachten, die von den Aposteln vorgeschrieben, überall beobachtet werden." Ebenso Augustin ep. 149 an Paulinus und

gegen die Pelagianer. Die in den erwähnten Kirchen eingeführten Liturgieen müssen schon im vierten und fünften Jahrhundert so alt gewesen sein, daß man ihren Ursprung nicht kannte. Ist es erweislich, daß nicht bloß der Sache nach, sondern auch der Form nach fast die ganze Liturgie, oder doch ganze Stellen derselben von den Aposteln wirklich zu uns gekommen sind? Dieß läßt sich nicht beweisen. Wir können bloß die Hauptbestandtheile und die Aufeinanderfolge der Akte von den Aposteln herleiten. Denn im Orient und Occident finden wir dieselben Hauptbestandtheile und dieselbe Folge der Akte. Was überall dasselbe ist und dessen Ursprung wir nicht nachweisen können, ist apostolisch. (Aug.) Wörtlich aber können sie von den Aposteln nicht herrühren, denn 1) keine Liturgie wurde in den Kanon aufgenommen. 2) So sehr alle Liturgieen in den ältesten Kirchen übereinstimmten in den Hauptbestandtheilen und der Sache, eine so große Verschiedenheit ist in den Worten. 3) Dann und wann wurden kleine Veränderungen und Zusätze gemacht. Dieß würde man sich nicht erlaubt haben, wenn die Liturgie dem Wortlaute nach apostolisch gewesen. Z. B. Leo I. fügte dem „Vater Unser" eine andere Stelle in dem Canon bei, und machte mehrere kleine Zusätze. Darüber machte man ihm die größten Vorwürfe. Er schrieb u. A. an den Bischof Johann von Syracus: Das Gebet (der Canon) ist von einem Scholasticus gemacht worden. Da es nicht von den Aposteln herrührt, so durfte ich mir erlauben, eine so kleine Abänderung zu treffen. Scholasticus steht den Aposteln entgegen; kein Apostel, sondern ein wohlunterrichteter Mann hat die Liturgie verfaßt. Er bedient sich des Ausdrucks: „precem." Cardinal Bona (de reb. liturg. 2, 10) sagt aber mit Recht, daß hierunter der Canon verstanden werde. Wenn also gesagt wird: Die Liturgie ist von den Aposteln oder Vätern, so heißt dieß, die Apostel haben aus Auftrag Christi die wesentlichsten Bestandtheile des christlichen Cultus angegeben; ihre nächsten Nachfolger aber gaben das Wort dazu.

Aber nicht alle Theile der Messe sind von gleicher Bedeutung, sondern man hat zu unterscheiden zwischen der missa fidelium und missa catechumenorum. Diese reichte bis nach dem Evangelium, wo noch einige Gebete folgten, in welchen die Gemeinde für die Katechumenen und Pönitenten betete. Diese Gebete sind erst

spätern Ursprungs; denn daß die Pönitenten entlassen wurden, fällt später.

Die missa fidelium aber ist die Hauptsache, wie wir sie jetzt noch haben, und sie ist von höchstem Alter. Die Worte: „Der Herr, der Friede sei mit euch", dann die „Sursum corda — dignum et justum est"! finden sich in den ältesten Zeiten. Cyprian führt sie schon an, und setzt sie als etwas Eingeführtes und Bekanntes voraus; die Epiklesis [1]) oder Anrufung des heiligen Geistes findet sich schon wörtlich von Irenäus (adv. haer.) angeführt. In der Anaphora der Griechen kommen Anführungen der Wohlthaten Gottes von Adam bis Christus vor. Die Formalien über den Sündenfall und die Erbsünde bei Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz, Markus, finden sich wörtlich bei Irenäus und seinem Schüler Hippolytus.

Der römische Canon, mit dieser Anspruchslosigkeit, Salbung und Kraft konnte nur im ersten oder zweiten Jahrhundert entstanden sein. Es wird darin auf gar keine Häresie Rücksicht genommen, was gewiß geschehen, wenn er spätern Ursprungs wäre.

Die Liturgie von Jerusalem trägt den Namen des Jakobus. Ebenso bedeutet der Name Basilius und Chrysostomus nicht, daß sie diese Liturgie verfaßten, sondern daß sie dieselbe gebrauchten und in ihre Kirchen einführten. Später wurde sie auch andern Kirchen mitgetheilt, und ihr dann von diesen die berühmten Namen vorgesetzt. — Daß die Liturgieen, die den Namen des heiligen Basilius und Chrysostomus führen, von ihnen verfaßt seien, wollte man aus einer Schrift des heiligen Proclus, Patriarchen von Constantinopel: „de diurna missa" betitelt, schließen. Er sagt: Basilius habe, da die Christen lau wurden, und ihnen der Akt zu lange dauerte, denselben abgekürzt, damit sie sich fleißiger einfänden; kurz nachher habe Chrysostomus dasselbe gethan, und so sei dessen Liturgie entstanden. Aber dieß Fragment stammt aus späterer Zeit, und enthält offenbare Irrthümer. Im Fragmente heißt es, Chrysostomus habe die Liturgie des heiligen

---

[1]) Ludw. Aug. Hoppe: Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consekrationscanon. Schaffh. 1864. (Die Literatur dar. S. 8—18.) — C. Henke: Die kath. Lehre über die Consekrationsworte der h. h. Eucharistie. Trier 1850.

Basilius gebraucht; aber die seine war länger, als die des Basilius, die er abgekürzt haben soll. Bei den Griechen nahm der Eifer ab, und die Wortfülle nahm zu.[1])

Was ist das Bedeutungsvollste der ganzen Liturgie, und welche Auctorität hat sie? Die größte. Die Liturgieen wurden in bestimmten Ländern und Kirchen gebraucht. Sie drücken den Glauben der ersten christlichen Zeit aus. Die occidentalischen Liturgieen drücken diesen Glauben besser aus, als die orientalischen. Sie haben nicht die Namen einzelner Männer, sondern die der römischen, mailändischen, spanischen, gallischen, afrikanischen, gothischen Kirchen. In all' diesen Liturgieen findet sich, daß Jesus Christus wahrhaft unter den Gestalten des Brodes und Weines zugegen sei, und in allen wird diese Handlung das unblutige Opfer des Herrn genannt, das wesentlich dasselbe sei, wie es der Herr am Kreuze darbrachte. In allen diesen Liturgieen wird für die Lebenden und Gestorbenen gebetet, werden die Heiligen um ihre Fürbitte angefleht, und das Opfer für Lebendige und Todte dargebracht. Man darf sich nicht wundern, daß diese Liturgieen so oft angestritten worden, wohl aber darüber, daß sich katholische Gelehrte hierüber blenden ließen.

Wann wurden die Liturgieen zuerst geschrieben? Es ist an sich dasselbe, ob sie mündlich oder schriftlich sich fortpflanzten. Vorher ist zu fragen: Wann fingen die Formen an, stetig zu werden? Wann trat die Zeit ein, daß nur mehr neue Gebete aufgenommen, das Andere aber unverändert beibehalten wurde? Gegen Ende des ersten Jahrhunderts schon blieben alle Gebete abgeschlossen und unverändert; denn sonst hätten Basilius, Chrysostomus &c. nicht so übereinstimmen können. — Das Niederschreiben aber begann ebenfalls schon sehr frühe. Nachdem die Formeln fixirt waren, und da es viele Gebete sind, und manchmal sehr lange, so fing man bald an, sie niederzuschreiben. In der diocletianischen Verfolgung sollten nicht bloß die heiligen Schriften, sondern auch andere, die in den Kirchen niedergelegt waren, ausgeliefert werden. Welche andern, wenn nicht die liturgischen? Man hat behauptet, daß die Liturgieen erst im vierten oder fünften

---

[1]) Saint Jean Chrysostome, ses oeuvres et son siècle, par E. Martin. Par. 1861, 3 vol. (zu S. 486.)

Jahrhundert geschrieben wurden, aber ohne es nur einigermaßen beweisen zu können. Man sagte entgegen: a) Der Priester betete „so viel es in meiner Kraft stehe," was er nicht hätte sagen können, wenn das Gebet aufgeschrieben gewesen wäre. Als ob dieß nicht auch von einem geschriebenen Gebete gesagt werden könnte. b) Basilius sagt, welche Heiligen hatten uns denn die Worte bei der Anrufung des heiligen Geistes und der Consecration schriftlich hinterlassen? Wir beten aber dabei noch mehr, als uns die Apostel vorgeschrieben haben, indem wir glauben, daß darauf bei dem Geheimnisse viel ankomme. Dieses haben wir aus der nicht geschriebenen Tradition. Aber dieß heißt eben, daß es in der Kirche auch noch Vieles gebe, was weder die Apostel noch die ersten Väter niedergeschrieben, sondern was sich in der Tradition fortgeflanzt hat. Allein damit wird nicht gesagt, daß es nicht existire, sondern, was durch die Tradition zu uns kommt, ist ebenso wahr, als das, was in den heiligen Schriften aufbewahrt ist. c) Wenn in den Gesetzen Justinians anbefohlen ist, die Priester sollten die Gebete auswendig lernen, so ist dieß ja noch jetzt der Fall.

Zeugnisse über die Liturgie.

Von der heiligen Schrift abgesehen, geschieht die erste Erwähnung dieser Liturgie im Briefe des Plinius an Trajan (10, 97). Hier haben wir die Predigt, das Gebet und den Gesang. [1])

Das wichtigste Zeugniß aber ist das Justin's (Apol. 1, 65—68). Zuvor spricht er von der Taufe und erklärt dem Kaiser, was sie sei. Dann sagt er: „Nachdem wir den, der unsere Lehre weiß und glaubt, so abgewaschen haben, führen wir ihn in die Gemeinde der Brüder, verrichten Gebete für ihn, und für Alle allenthalben. Haben wir

[1]) W. Fr. Höfling: Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, einzelne akademische Programme. Erlang. 1851. — Höfling: Die Lehre des Clemens von Alexandrien vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. 1842. — Die Lehre Tertullian's, vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. 1843. — Höfling: Die Lehre des Irenäus vom Opfer. 1840. — Ders.: Origenis doctrina de sacrificio. P. 1—3, 4°. 1841. — Ferd. Probst: Origenes über die Eucharistie. Tüb. Theol. Quart.-Schrift, 1864. 449—534 (gegen Höfling). — Ders. daselbst.: „Origenes über den kath. Gottesdienst," 647—719.

zu beten aufgehört, so geben wir uns den Friedenskuß. Dem Vorsteher wird hierauf Brod überreicht, und Wein mit Wasser. Er nimmt es, bringt Dank dem Vater Aller durch seinen Sohn und den heiligen Geist, er betet lange, um seinen Dank auszudrücken. Das Volk stimmt bei und sagt: Amen. — Ist dieß geschehen, so reichen die Diakonen einem Jeden von dem geweihten Brode und Weine. Dieß nennen wir Eucharistie, und Niemand darf daran Theil nehmen, als wer unsere Lehre glaubt, getauft ist und fromm lebt. Denn nicht für gemeines Brod nehmen wir die Eucharistie, sondern wie Jesus Christus zu unserm Heile Fleisch und Blut annahm, so sind wir auch belehrt worden, daß jene Nahrung, über die das Gebet, das seine Worte enthält, gesprochen wurde, und die unser Fleisch und Blut nährt, das Fleisch und Blut Christi sei. Dieß rufen wir uns beständig in das Andenken zurück. Ueberall loben wir den Herrn Jesus Christus, und an Sonntagen kommen Alle von der Stadt und dem Lande an demselben Orte zusammen. Die heiligen Schriften werden gelesen; dann hält der Vorsteher eine Ermahnung, und dann stehen wir Alle auf und beten. Die Brüder geben dann von ihrem Ueberflusse, und es wird dem Vorsteher übergeben, und dieser theilt es unter die Armen und Dürftigen und unter die, die in Banden sind." — Die Gläubigen brachten nämlich Gaben dar, die auch Opfer (Oblationen) genannt wurden; nur was zur Communion nöthig war, wurde consecrirt, das Uebrige aber wurde für die Armen oder arme Geistliche oder für die Liebesmahle (Agapen) bestimmt. Diese Liebesmahle bestanden einige Jahrhunderte; als aber im vierten Jahrhundert Mißbräuche eintraten, hörten sie auf, und es wurde Sitte, statt der Agapen Mahlzeiten zu halten, welche die Reichen allen Versammelten gaben.

Aus dem zweiten und dritten Jahrhundert finden wir zahlreiche Stellen über die Feier des heiligen Abendmahles.[1] Irenäus (adv.

---

[1] Anton Arnauld († 1691), Nicole und Renaudot: Perpetuité de la foi de l'Eglise, touchant l'Eucharistie, 6 t. in oeuvres complètes, 45 t. in 48 p. Par. 1775—1783. — Dasselbe par Nicole, Arnauld et Euseb. Renaudot, 5 vol. in 4°, suivie de la perpetuité de la foi s. la confession auriculaire par Denys de Saint-Marthe, 4 vol. Par. 1841. — Traité de s. Sacrament. de l'Eucharistie. Par. 1629, und Réfutation de

haeres. 4, 18. 5; 2) sagt sehr klar, daß der Leib und das Blut des Herrn darin geopfert werden. Tertullian sagt dasselbe (de orat. c. 6, 18. de pudic. 9). Bei Cyprian wird die Eucharistie das Opfer des Neuen Bundes genannt und gesagt, daß Christus sich darin opfere (epist. 34, 36. Hippol. de antichristo).

Mit dem vierten Jahrhundert vermehren sich die Zeugnisse, so daß die Auswahl schwer wird. Den Katechumenen wurden Belehrungen hierüber mitgetheilt. Auch die Prediger kommen oft darauf zurück, führen die Gebete der Liturgie an und erklären sie.

Unter den katechetischen Schriften sind besonders merkwürdig: 1) die Katechesen des heiligen Cyrillus von Jerusalem. In der fünften mystagogischen Katechese wird der eucharistische Cult erklärt, nämlich der Canon, der in der Liturgie des heiligen Jakobus enthalten ist. 2) Des heiligen Ambrosius Schrift: de mysteriis. Hier werden die Sacramente erklärt, und im Verlaufe kommt der heilige Ambrosius auch auf die Eucharistie. 3) Die Schrift: de sacramentis, die man dem heiligen Ambrosius zuschrieb, die aber erst im fünften

---

toutes les observations tirées de s. Augustin contre l'Eucharistie par le Cardinal du Perron. Par. 1624 fol. (gegen die Calvinisten Mornay, Aubertin, Claude). — J. Fr. Brenner, l. c. Bd. 3. Frankf. 1824. — J. Döllinger: Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1826. — Ebrard: Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte. 1845—46. II. Bd. — Kahnis: Die Lehre vom Abendmahle. Leipz. 1851. — Rbt. Wilberforce: The Doctrine of the holy Eucharist. Lond. 1853. — L. Imm. Rückert: Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipz. 1856. — Conr. Boppert, O. S. B.: Scutum fidei ad usus quotidianos sacerdotis. Pars 1—12. Freib. 1853—1855. (In diesem kostbaren Werke sind die Stellen der kirchlichen Schriftsteller bis zum 16. Jahrhundert, welche „Testes eucharistiae" sind, darunter sämmtl. Liturgieen, sehr viele Concilien, im Ganzen 426, bis auf die Synode von Trient, und den Cardinal Klesl von Wien, gesammelt und mitgetheilt.) — Ferd. Probst: Die Eucharistie als Opfer. Tüb. 1857. — Ders.: Die Eucharistie als Sakrament. 1857. — W. A. Maier: Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heil. Messe. Rgsb. 1860. — Weitere Schriften und Dissertat. von Blondell, Rixner, Quenstedt, Deutschmann, J. Hildebrand, C. M. Pfaff, Abelmann, Ammann, Frint, Ol. Gerbet, Köhler, Pusey 1855, Rothensee, Weickum 1865, Wisemann u. v. A. — Eine ähnliche Zusammenstellung von 545 Zeugen, gegen die Calvinisten, wie die bei Boppert, gibt Joan. Garetius von Löwen. Venedig 1562.

Jahrhundert verfaßt wurde. Sie besteht aus sechs Büchern, und jedes derselben enthält eine Rede, die an den sechs Tagen der Woche gehalten wurde, die Katechumenen zu unterrichten. Darin ist der eucharistische Cult erklärt, und längere Stellen werden aus der Liturgie mitgetheilt, besonders der mailändischen (ambrosischen) Liturgie.

Unter den Homileten hat besonders Chrysostomus die einzelnen Actionen der Liturgie zusammengestellt und nach und nach erklärt. Aus seinen Homilien allein läßt sich die ganze Aufeinanderfolge der heiligen Handlungen entnehmen und angeben. — Auch aus den Schriften des heiligen Augustin könnte man dieses; aber Chrysostomus ist deutlicher. Aus seinen Homilien wollen wir das hervorheben, was er als apostolischen Ursprungs bezeichnet.[1])

Sobald der Bischof in die Kirche tritt, segnet er die Versammelten mit dem Gruße: „Der Herr sei mit euch." Chrysostomus sagt hiebei: „Durch Christus ist der Friede mit Gott wieder hergestellt worden, sowie der der himmlischen Heerschaaren mit den Menschen." (3 hom. in Coloss. cp. 4, 18 homil. in I. Cor., hom. in Matth. 32, 6).

Dann erhebt sich der Diacon und ruft: Lasset uns aufmerksam sein! Während dessen hat der Lector einen erhabenen Platz bestiegen und liest vor (3 hom. in 2 Thessal. cp. 4 — 19 hom. in Act. Ap. cp. 5).

Es folgen gemeinschaftliche Gebete für die Kinder und Katechumenen, Energumenen und Büßenden. (3 et 4 hom. de incomprch. — 2 et 18 hom. in II. Cor.). Diese drei Classen wurden nun entlassen und die Thüren geschlossen.

Die Gläubigen bereiteten sich sofort zur Opferung vor.[2]) Ehe sie dieselbe darbrachten, küßten sie sich zum Zeichen der Versöhnung. Im Abendland fand der Friedenskuß unmittelbar vor der heiligen Communion statt (Chrys. l. I. de compunct.).

Nach der Opferung folgte die ἀναφορά, oblatio. Sie besteht bei den Griechen darin, daß sie alle göttlichen Wohlthaten von der Schöpfung bis zur Zeit, wo eben geopfert wird, aufzählen (hom. 19 in I. Cor. — opp. ed. Montf. II, 349). Aus der Präfation hebt

[1]) Eine ähnliche Zusammenstellung aus den Schriften des Origenes gibt Ferd. Probst, l. c. 677—719.

[2]) J. A. Schmid: De oblatis eucharisticis, quae hostiae vocari solent. Helmst. 1702, 1733.

Chrysostomus besonders das Sanctus hervor (hom. 5 in verba fil. Dom. — hom. 3 in Coloss.).

Nun wurden Gebete verrichtet für den Kaiser, den Patriarchen, für Lebende und Abgestorbene. (Hom. 6 in I. Tim. hom. 25 in Matth., hom. 2 in Proph. — hom. 18 et 21 in Act. Ap. — hom. 3 in Tit.).

Die Worte, die der Priester zur Consecration sprach, waren dieselben, welche Christus bei dem letzten Abendmahle gesprochen. (Hom. 25, 28 et 82 in Matth.) Bei den Griechen wurde auch noch der heilige Geist angerufen (hom. üb. d. Begräbnißstätten. — De sacerd. l. 4).

Den Beschluß des Canons machte das „Vater Unser." Der Vorhang wurde nun von dem Sanctuarium gezogen (hom. 3 in Eph. — hom. de prod. Judae.).

B. die Homil. üb. d. Geburtsf. des Herrn. — Aus Ep. 125 geht hervor, daß man bei der Communion nüchtern sein mußte. Er wurde angeklagt, er habe Nicht-Nüchternen die Communion ertheilt. Er aber reinigte sich auf das Feierlichste von diesem Vorwurf. [1])

Dann folgte ein Dankgebet, und das Volk wurde gesegnet; der Diacon rief: „Gehet im Frieden!" (Hom. 3 in Coloss. — 2 in Matth. — h. 3 gegen die Juden).

In der afrikanischen Kirche brachte man das heilige Opfer täglich dar, ebenso in der Kirche von Mailand, während aus Justin hervorgeht, daß es dort, wo er die Apologie schrieb, nur am Sonntag begangen wurde. In Rom war es im vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts Sitte, den Freitag und Samstag auszunehmen. Im Orient waren es Mittwoch, Freitag, Samstag und Sonntag, da das heilige Opfer dargebracht wurde, wie in Cappadozien (ep. 258 Bas. M.). Ueber diese Differenzen verbreitet sich Augustin ep. 118, al. 54.

Augustin, darüber gefragt, wie oft der einzelne Christ communi-

---

[illegible] Chrysostomus: Ueber Fasten und Gebet, 7 B. 1829 (München: [illegible] Chrysostomus Lehre vom Fasten. Köln 1829).

[illegible] Will. Ern. Tenzelii: Exerc. p. II, dissert. de discipl. arcani, [illegible] Em. Schelstrate: De discipl. arcani. 1685. — Rich. [illegible] disciplina arcani. 1841. — N. Lienhardt: De antiquis Li[illegible] disciplina arcani. 1829. — C. Fromann: De disciplina [illegible]

ciren solle, antwortete: Einige sagten, der Christ müsse täglich, Andere, er müsse wöchentlich nur einige Male communiciren. Diese sagten, die Communion fordere eine größere Vorbereitung; Jene sagten, täglich müsse es geschehen, weil die Communion das mächtigste Heilmittel sei, und den Menschen bis auf die kleinsten Sünden reinige; nur wenn es der Bischof befehle, müsse und dürfe man es unterlassen. Augustin sagte, beide Parteien sollen den Frieden des Herrn beobachten. Jeder habe nach seinem Gewissen zu handeln; jede Partei ehre den Herrn, keine nehme den Herrn unwürdig (l. c.). — In einer Predigt (ser. 34) sagt Ambrosius: Der Gläubige soll täglich die Messe hören, (Eus. 7, 9) am Sonntag aber soll er communiciren. — In der Fastenzeit soll er täglich die Messe hören, und wo möglich auch communiciren.

Das Concilium von Arles begnügte sich zu verordnen, daß der Christ am Sonntag Messe hören, zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten communiciren soll; wer es nicht thue, könne nicht als Christ betrachtet werden. Also wurde nicht bei jeder Messe communicirt, wie man zu behaupten geneigt ist.

§. 5. Hymnen der Christen.[1])

Sie wurden gesungen, wo das Opfer nicht dargebracht wurde. Schon die Hebräer priesen die Allmacht, Güte und Weisheit Gottes

[1]) J. Bona: De divina psalmodia ejusque causis mysteriis ac disciplinis. Par. 1643 4°. — J. M. Thomasius: Hymnarium. Rom. 1747. — Mart. Gerbert: De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus. Sct. Blasii 1774, 2 vol. 4°. — Ders.: Scriptores ecclesiastici de musica sacra, t. 1—3. Sct. Blasii 1784. — Aug. Jak. Rambach: Anthologie christl. Gesänge aus allen Jahrhund. der Kirche. 6 Bde. Altona 1817—1833; hieher gehört nur der erste Band. — H. A. Daniel: Thesaurus hymnologicus. Hal. 1841—1856, 5 vol. — K. Simrock: Lauda Sion. Altchristliche Kirchenlieder. Köln 1850. — Frz. Jos. Mone: Lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgeg. u. erklärt. 3 Bde. Freib. 1853—1855, — Joh. Friedr. Heinr. Schlosser: Die Kirche in ihren Liedern in allen Jahrhunderten. 2. Aufl. Freib. 1863. 2 Bde. (Die erste und zweite Auflage von der Wittwe Sch., Sophia Schlosser, geb. du Fay, und in der zweiten Auflage mit literat.-histor. Noten von Dr. Phil. Ernst Lieber in Camberg; cf. Faustin Arevalo: De Hymnis ecclesiasticis, p. 1—221 des Werkes: Hymnodia Hispana. Rom. 1786.) — Hefele: Die kirchl. Hymnen und Sequenzen, ihre Verfasser und ihre Abfassungszeit, in Beiträge II, S. 303—321.

in Hymnen, für die Wohlthaten, welche er dem jüdischen Volke erwies, wegen des Sieges über ihre Feinde; sie drückten in ihnen ihre Trauer und Buße aus. So sehr aber die Gesinnungen der Christen von denen der Juden verschieden sind, so sehr sind ihre Hymnen verschieden.

Schon in der apostolischen Zeit war es Sitte, in den Versammlungen der Christen Psalmen zu singen; (1 Cor. 14, 26; Col. 3, 16. — Eph. 5, 19. 1 Tim. 3, 16 von θεὸς ἐφανερώθη an, und Eph. 5, 14.) scheinen sich als Hymnen anzukündigen. Dann erwähnt auch Plinius in seinem Briefe, daß die Christen Hymnen sangen. Dem Paul von Samosata wurde vorgeworfen, daß er die alten Hymnen auf Christus unterdrückt und neue, zum Preise der eignen Herrlichkeit, eingeführt habe.

Aus der ersten Zeit sind aber nur wenige Hymnen und wenige Namen christlicher Dichter aufbewahrt worden, sei es daß sie nicht genügten, oder daß die Zeit der Verfolgung poetische Begeisterung nicht aufkommen ließ. Basilius (de spir. sct. cp. 73) nennt den Martyrer Athenogenes als Hymnendichter. Clemens von Alexandrien [1]) (lib. 3 paedag.) hat auch einen Hymnus auf Christus hinterlassen. Seine Hymnen aber schienen der alten Kirche nicht gelungen, und sie wurden deßwegen auch nicht in den Kirchengesang aufgenommen.

Die größere Doxologie der Griechen gehört schon dieser Zeit an. In den apostolischen Constitutionen kommt sie als Morgengesang vor. Hilarius von Poitiers hat sie übersetzt.

Die ältesten Hymnen waren nicht metrisch, sondern zeichneten sich nur durch eine begeisterte Sprache aus. Als die Verfolgungen

---

J. Chandler: The Hymns of the primitive church, new first collected, translated and arranged. Lond. 1837. — J. M. Neale: Hymns of the Eastern church. Lond. 1862. — R. Ch. Trench: Sacred Latin Poetry. Lond. 1849, 1864. — Fel. Clément: Carmina e poëtis christianis excerpta. Par. 1854. Les poëtes chrétiens, depuis le 4. siècle jusqu'au 15. Par. 1857. F. — Clément: Histoire générale de la musique religieuse. Par. 1860.

[1]) Clem. hymn. in Salvatorem, ed. Piper. Gott. 1835. — Fr. R. Eylert: Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter. 1832. — K. Buhl: Der Kirchengesang in der griechischen Kirche bis auf Chrysostomus (Zeitschr. für histor. Theol. 1848, H. 2).

aufhörten, waren die Hymnen häufiger, und von dieser Zeit an haben wir auch aus der abendländischen Kirche Hymnen und kirchliche Gesänge. Sie übertreffen die griechischen an Einfachheit und innerem Gehalt. Vieles und Schätzbares ist verloren gegangen, so die Hymnen des Paulinus von Nola. — Von den Hymnen des heiligen Hilarius haben wir nichts mehr, als einen Morgengesang, den er in Cilicien verfaßte. Von dem heiligen Ambrosius sind die Hymnen, wie sie Augustin citirt, eine römische Synode 430 und Cassiodor erwähnen: Aeterne rerum conditor.[1]) Deus creator omnium.[2]) Jam surgit hora tertia.[3]) Christe Redemptor gentium.[4]) Ob noch andere von ihm stammen, ist nicht ausgemacht, z. B. Jam lucis orto sidere.[5]) Ex more docti mystico.[6]) Veni creator spiritus.[7])

Einer der berühmtesten Gesänge der alten Zeit ist der ambrosianische Lobgesang.[8]) Ambrosius und Augustinus sollen denselben bei der Taufe des letztern durch erstern gedichtet haben. Gleichzeitige Geschichtsschreiber wissen nichts davon. Auch Hilarius soll ihn gedichtet haben. Sehr alt ist dieser Gesang, der schon in der Regel des heiligen Benedikt vorkommt. Im neunten Jahrhundert war er sehr häufig bei Sieges- und Dankfesten, bei Synoden u. dgl.

Aurelius Prudentius Clemens, in Spanien geboren, weilte längere

---

[1]) Augustin. retractat. 1, 21, citirt.

[2]) Scheint Augustin. (conf. 4, 15) bekannt gewesen zu sein.

[3]) Thomasi, l. c. p. 414. — Daniel I, 18.

[4]) Daniel, I, 78.

[5]) Von einem alten Nachahmer des Augustin.

[6]) Nach Mone (I, 95) von Gregor I.

[7]) Vielleicht von Gregor I., nach andern von Karl d. Gr. (Mone, I, 242. Daniel I, 218.) Die Hymnen: Splendor paternae gloriae, wurde nicht vor dem 7. Jahrhundert bekannt; Somno refectis artibus, als 9. Hymnus des Ambros. in opp. ed. Maur.; Consors paterni luminis, Hymnus 10. — Aeterna Christi munera, nach Vezzosi und Mone wohl aus dem 5. Jahrhundert, aber nicht von Ambrosius. — Summae parens clementiae, von einem Nachahmer des Ambrosius; Tu Trinitatis unitas, ebenso, vielleicht von Gregor I. Bei Schlosser stehen 45 Hymnen unter dem Namen des heil. Ambrosius, wovon wohl die Mehrzahl von Nachahmern desselben stammen.

[8]) G. E. Tentzel: De hymno Te Deum laudamus. Viteb. 1688. — P. Busch: Betrachtung des Te Deum. Hann. 1735.

Zeit in Rom, bekleidete hohe Aemter, und lebte zuletzt als Mön. Von ihm haben wir u. A. de Coronis (martyr. oder peristephanon), auf die Nacht, Ursprung des Bösen, Gedichte auf alle Tag. Ales diei nuntius, Ecce surgit, Salvete flores martyrum, und einen Trauergesang. Im Ganzen hat man vierzehn Hymnen (auf Martyrer) aus seinen Werken herausgegeben.[1])

Nach ihm erwarb den ersten Rang der gallische Priester Sedulius.[2]) Von ihm besitzen wir ein schönes Gedicht: das Alte und Neue Testament, ausgezeichnet durch Sprache und Metrik; dann den Hymnus: A Solis ortus cardine.

Im sechsten Jahrhundert trat Ennodius, Bischof von Pavia, als christlicher Dichter auf, aber seine Gedichte kamen nicht in kirchlichen Gebrauch.[3]) Die Gattin des Boëthius, Elpis (Elpidia) hat einen Hymnus hinterlassen: Decora lux aeternitatis.[4]) — Venantius Fortunatus, († c. 600), aus Oberitalien, später Bischof von Poitiers,

---

[1]) Dieser große, vielleicht der größte aller christlichen Dichter stammte aus Saragossa, nicht aus Calaguris; seine Werke: 1) Cathemerinon, 12 Lieder für den täglichen Gebrauch; 2) Apotheosis, Vertheidigung der Gottheit Christi; 3) Hamartigeneia, Ursprung des Bösen; 4) Psychomachia; 5) l. 2 ctr. Symmachum (S. 412); 6) das Buch „Peristephanon," 14 Gedichte auf 14 Martyrer. Die Ausgabe von F. Arevalo. Rom. 1788, 2 voll. — Obbarius 1845; Dressel 1860. — Die Prolegom. des Arevalo, P. I, 571—766. — Middeldorpf: De Prudentio et theologia Prudentiana Comm. Bresl. 1823—26. — Delavigne: De lyrica apud Prudentium poësi. Toul. 1849. — Brys: Etudes sur la vie et les écrits de Prudence. Par. 1854. — A. Bayle: Etude sur Prudence. Par. 1860. — Gams: K.-G. von Spanien, II, 1. p. 337—358, „Aurelius Prudentius Clemens." 1864.

[2]) Cöl. Sedulius „Carmen paschale" oder „Mirabilium divinorum" lib. 5. — Der Hymnus A solis o. c., oder H. abecedarius ist dem gleichnamigen, dem heil. Ambrosius zugeschriebenen Hymnus nachgebildet. — Sedul. opp. ed. F. Arevalo. Rom. 1794, im Ganzen die 42. Ausgabe des Sedulius; s. Hefele, l. c. S. 303 u. 318. — Gams: Art. Sedulius im Freib. Kirch.-Lex.

[3]) Enodii opp. ed. Sirmond. Par. 1611, und Gallandi, t. 11. p. 49—220. — Panegyr. in Theodoric. regem ed. Manso. Vrat. 1822. — Fertig: Magnus Felix Ennodius und seine Zeit. Passau 1855. — Carminum l. II.

[4]) Elpis: In honorem S. S. Apost. Petri et Pauli. — „Decora lux aeternitatis" und „Beate Pastor Petre, clemens accipe." Deutsch von Fr. Schlosser, Bd. I. S. 101—105.

und ein Mann von großem Einfluße in seiner Zeit, hat viele Gedichte verfaßt, von denen einige in den Kirchen gesungen werden, z. B. Pange lingua etc.[1]) — Gregor M. hinterließ ebenfalls Hymnen, von denen acht oder neun Kirchenlieder wurden.[2]) — Im siebenten Jahrhundert versuchte sich nur Isidor von Sevilla und Eugen II. von Toledo in Gedichten.[3])

In der griechischen Kirche gab es nach dem vierten Jahrhundert wenig hervorragende Dichter. Gregor von Nazianz hinterließ Gedichte über sein Leben, Lehrgedichte und Hymnen. Einige zeichnen sich durch Einfalt und Inhalt aus; doch nahm die griechische Kirche nichts auf.

Der Bischof Synesius von Ptolemais war ein gefeierter Dichter; auch von ihm nahm die griechische Kirche nichts. Er war lange Neuplatoniker gewesen, und vielleicht sind seine Hymnen aus der Zeit des Schwankens zwischen dem Neuplatonismus und Christenthum.[4])

Doch waren bei den Griechen viele Hymnen in Umlauf. Johannes Damascenus leistete viel. Ephräm der Syrer war der beste und nützlichste Dichter. Gnostiker und andere Häretiker brachten ihre Irrthümer in Gang, die sie in religiöse Gesänge einkleideten, wie Valentin, Bardesanes und sein Sohn Harmonius, die Arianer, Apollinaris. In Syrien hörte man alle diese Gesänge. Ephräm setzte ihnen katholische Hymnen entgegen, deren sich die Syrier so erfreuten, daß die andern vergessen wurden, und die katholische Kirche wieder Gehör fand.[5])

---

[1]) Opp. ed. Luchi. Rom. 1786 (Migne Patr. t. 88), meistens Gedichte. — Histoire literaire de la France. t. 3. p. 464—491; ed. 2. Par. 1866. — Die ihm zugeschriebenen Hymnen sind: Pange lingua und Crux fidelis, Vexilla regis prodeunt, Quem terra, pontus, aethera u. a.

[2]) U. a. „Primo die, quo Trinitas.“

[3]) Eugenius in Patrum Toletanorum opera ed. Lorenzana. Mad. 1782. T. I. p. 19—79, dazu das überarb. Werk vom Hexaëmeron des Dracontius.

[4]) C. Thilo: Comment. in hymnum II. Hall. 1842. — Orat. et homiliarum fragm., ed. Krabinger. Landish. 1850. — A. Th. Clausen: De Synes. philos., Metropolita. Haun. 1838. — B. Kolbe: Synes. von Cyrene. Berl. 1850. — Druon: Etudes sur la vie et les oeuvres de Synesius. Par. 1859. — Kraus: Studien über Synesius von Cyrene. Tüb. Theol. Quart.-Schrift, 1865, H. 3—4, 1866, H. 1.

[5]) J. C. G. Augusti: De hymnis Syrorum sacris, Vratisl. 1814. —

Einige Synoden faßten auffallende Beschlüsse in Betreff der Hymnen; die von Laodicea gebietet[1]), daß in der Kirche nur die alten Lieder gebraucht werden. Die Synode von Braga[2]) verbot die Hymnen; die zweite Synode von Sevilla — 619 — verbot nur Lieder häretischen oder unbekannten Ursprungs.[3])

Später fanden die Hymnen in der römischen Kirche Eingang. Es war auch verboten, Martyrer-Akten bei den Predigten zu lesen, weil, wie P. Gelasius sagte, ihre Aechtheit in Zweifel sei.

Kirchengesang.

Der Kirchengesang war, wie die Hymnen, anfangs nicht metrisch: doch war er bis in das vierte Jahrhundert sehr erhebend. Später wurden Klagen erhoben, und Melodien gebraucht, welche die Sinnlichkeit erregten. Ein ägyptischer Abt klagt über theatralische Gesangsweise bei den Mönchen. Darüber klagt auch Isidor von Pelusium.[4]) Hieronymus (Comm. in Eph. 5, 19) spricht sich ebenfalls dagegen aus.[5])

Dennoch verbreitete sich der Gesang in der ganzen Kirche. Man sang auch Psalmen, entweder die Geistlichen für sich, oder in Chören abwechselnd mit dem Volke. Basilius und Chrysostomus bemühten sich, den Gesang zu verbreiten. Ambrosius soll ihn zuerst in Mailand gegen die Arianer eingeführt haben. Gregor der Große errichtete Sängerschulen, und bald breitete sich der römische Gesang über den Occident aus.

§. 6. Von den Sakramenten.

Taufe und Firmung.[6])

Die alten Propheten verkündigten, daß zur Zeit des Messias eine Abwaschung im Wasser und heiligen Geiste eintreten werde.

A. Hahn, s. S. 305. — E. S. Cyprian.: De propagatione haeresium per cantilenas, Cob. 1708 (auch in diss. var. argum. p. 128 sq.).

[1]) Can. 59; v. Läft: Liturgik, II. 138.

[2]) J. 561, can. 12. — v. Concil 4 von Toledo.

[3]) 4 Toledo, J. 633, hebt dieses Verbot auf.

[4]) Epp. V, 158.

[5]) Chrysost. opp. VI, p. 97. ed. Migne. (Sozom. 8, 8; Socrat. 6, 8;

[6]) Jos. Visconti: De antiquis baptismi ritibus et ceremoniis. Me-

Christus taufte durch seine Apostel, und hinterließ ihnen den Auftrag, alle Völker zu taufen. Die Taufe war zu der Apostelzeit sehr einfach, wie wir aus der Taufe des äthiopischen Ministers durch Philippus, sowie der Geschichte des ersten Pfingstfestes sehen. Man taufte in dem Namen der drei göttlichen Personen, was schon Justin als allgemeine Sitte anführt. Auf den Namen Christi taufen, heißt nichts Anderes, als daß der Grund der Taufe der Glaube an Christus sei. Zugleich wird damit die Taufe Christi der des Johannes entgegengestellt. — Die Taufe geschah durch Untertauchen. „Ihr seid gestorben in Christo." Dieß dauerte viele Jahrhunderte.

Nach und nach wurde das Katechumenat[1]) eingeführt, weil Viele ganz übereilt und unwürdig in die Kirche eintraten, und sich selbst

---

diol. 1615, 4°. — Charles Chardon: Histoire des Sacraments, depuis les apôtres. Par. 1745, 6 vol. in 12°. — Joh. Launoi: De priscis et solemnibus baptismi temporibus, opp. t. II. p. 708—738. — J. A. Orsi: De baptismo in nomine Jesu. 1733, 4°, und Vindiciae de b. Flor. 1735. — Walch: Historia paedobaptismi 4 priorum saeculorum. Jena 1739. — De rit. bapt. saeculi II, 1749. — Bertieri: De sacram. in genere, baptismo et confirm. Wien 1778. — Brenner: Geschichtliche Darstellung der Verr. und Ausspend. der Sakramente, Bd. I. Die Taufe. Bamb. 1820. — Binterim: Von der Taufe, I, 1 (Mainz 1825). S. 52—206. — Matthies: Baptismatis expositio biblic. histor. dogmat. Berl. 1840. — Höfling: Das Sakrament der Taufe, nebst den andern Akten der Initiation. Erl. 1846—48. 2 Bde. — W. Wall: The History of Infant Baptism. 2 ed. in 4 voll. Oxf. 1844. — G. L. Hahn: Die Lehre v. d. Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung. Bresl. 1864.

[1]) Joann. Morini: Op. posthuma, I, de catechumenorum expiatione. Par. 1703. — T. Pfanner: De Catechumenis antiquae ecclesiae. Francof. 1628. — Jos. Bingham: Origines s. antiquitates eccles. ed. J. H. Grischovius, t. IV, de Catechumenis (Halae 1721—1738. 11 tom. (6 vol.) in 4°; nur die 6 ersten Jahrhunderte; neueste Ausgaben im Engl. Lond. 1809, 1840, 1843, 1845, 1852, 1855). — Edm. Martene: De antiquis ecclesiae ritibus. Antw. 1736—1738, 4 vol. 4°. L. I, art. 4 de catechumenis. — Jul. Laur. Selvagii antiquitat. christian. institutiones. Vercell. 1778—1779, 5 vol. in 4°. Lib. I, pars 2, cp. 17, de Catechumenis. — Binterim, I, 1, S. 15—52. — Krüll: Christl. Alterthumskunde. 1856, I. S. 122 sq. — Histoire des Catéchismes pendant les premiers siècles de l'église, par Bordier. Par. 1858. — C. A. G. Zezschwitz: System der christl.-kirchl. Katechetik. Erst. Bd.: Der Katechumenat oder die kirchl. Erziehung nach Theorie und Geschichte. Leipz. 1863 (736 S.). —

getäuscht hatten, deßwegen wurde eine längere Prüfungszeit gefordert. Anfangs bildeten alle, welche die Taufe empfangen wollten, eine Masse: sie wurden sorgfältig unterrichtet, und das Volk blickte auf sie. Bei Origenes (adv. Cels. 3, §. 59. 60) finden wir zwei Stufen des Katechumenats; solche, die eben erst unterrichtet wurden, und solche, die schon an einigen gottesdienstlichen Uebungen Theil nehmen durften. Im vierten Jahrhundert kann man schon drei oder vier Klassen unterscheiden; je mehr sich Einer erprobte, um so bälder wurde er zu der Taufe zugelassen. — Auf der ersten Stufe standen jene, welche ernstliche Neigung hatten, Christen zu werden, sich aber noch nicht gemeldet hatten. Auf der zweiten Stufe befanden sich die Hörenden, die von dem Katecheten unterrichtet wurden, und nicht bloß das Recht hatten, wie die der ersten Klasse, bei der Predigt zu erscheinen, sondern die Pflicht. Bei guter Erprobung traten sie in die dritte Stufe, auf welcher sie einigen Gebeten beiwohnen durften; es wurde über sie gebetet, und deßwegen hießen sie die Knieenden. Die vierte Stufe war die der Electi oder Illuminati; sie wurden zur Taufe zugelassen. Illuminati hießen sie, weil ihnen das apostolische Symbol erklärt wurde. Während sie sich auf die Taufe bereiteten, wurden sie exorcisirt. Dann wird ihnen eine Zeit zur Prüfung ihres Lebens bestimmt; auch gab man ihnen während dieser Zeit Salz. Sie sollten das Salz der Erde sein. Ueber und für sie wurde gebetet.

Bei der Taufe selbst wurden sie über das Symbolum gefragt,[1]) und einzelne noch jetzt übliche Ceremonien beobachtet. Es folgte die Absagung[2]) und Gelobung. Das Leben außer Christus ist das Leben der Finsterniß, deren Fürst Satan ist. Die Taufe ist der Uebergang

[1]) Ch. G. Cluge: Pr. de antiquitate et origine ritus interrogandi infantes ante baptismum. Frankh. 1729. — Diss. de formula qua interrogamus infantes ante baptismum de fide. Wittenb. 1731. — Fr. Brenner: Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten. Bd. 1—3 (Taufe, Firmung, Eucharistie). Bamberg 1818—1824.

[2]) M. Chladenius: De abrenuntiatione baptismali. Viteb. 1715. — Hoecker: De origine exorcismi in baptismo. Jen. 1785. — Wernsdorf: De vera ratione exorcismorum veteris eccles. Viteb. 1749. — Kraft: Ausführliche Historie vom Exorcismo. Hamb. 1750.

n das Reich des Lichtes. Der Täufling entsagt dem bisherigen Herrn und gelobt Treue dem neuen Herrn, dem Fürsten des Lichts. (Sacramentum militiae christianae). Der Täufling entsagt dem bösen Feind und seinen Engeln; darunter verstand man auch die heidnischen Götter; dann seinem „Pompe." Darunter wurde der ganze heidnische Cult und die Schauspiele verstanden. Dann allen seinen Werken, d. h. die der Satan thut und wozu er treibt.

Dann folgte die Huldigung Christo, ihm gehorsam zu sein, um für sein Reich zu streiten. Im Orient entsagte man gegen Sonnen-Untergang, gelobte man gegen Aufgang.

Nach der eigentlichen Taufe folgte die Salbung mit Oel, um die wiederhergestellte Gesundheit, sowie das mystische Priesterthum anzuzeigen. In manchen Kirchen, z. B. in Afrika und Alexandrien, wurde dem Getauften Milch und Honig gegeben, anzudeuten das kindliche Verhältniß zu Gott, den er Vater nennen darf. Andere sagen, es bedeute die großen Wohlthaten, die der Mensch Gott schulde. In Mailand, Afrika, Gallien und Spanien war es Sitte, den Getauften die Füße zu waschen. In Mailand glaubte man, durch die Fußwaschung werde die Erbsünde, durch die Taufe die andern Sünden nachgelassen. Nach dem Verfasser der Schrift: de Sacramentis, geschah es, weil Christus gesagt: Wenn du dich nicht waschen lässest, so hast du keinen Theil an mir. Aber er verstand diese Stelle falsch. — Nach der Taufe wurde der Bruderkuß gegeben; die Getauften wohnten der Messe bei und empfingen die Communion. Sie trugen weiße Kleider, damit die innere Umwandlung äußerlich angedeutet werde. Die weißen Kleider bedeuten das Reinsein von der Sünde.

Später wurden eigne Orte der Taufe, die Baptisterien, ausgewählt. Im Orient wurde am Vorabende des Epiphanienfestes, im Occident besonders an den Samstagen vor Ostern und Pfingsten getauft. Daß der Bischof selbst taufte, haben wir früher gehört. Die Kindertaufe bestand seit der Zeit der Apostel. Irenäus[1]) stellt

---

[1]) Adv. haer. 2, 22—4. 3, 17—1. — Justin. dial. cum Tryphon. c. 43. — Tertull.: De baptism. c. 18. — Cyprian.: Ep. 59 ad Fidum. — Clemens Al. Paedagog. 3, 247. — Orig.: Comment. in Roman. 5, 8. — Homil. 15 in Lucam. — Constit. apost. 6, 15.

sie als Factum auf, und zieht Schlüsse daraus. **Origenes** (5 L. Comm. in Rom.) sagt, sie sei apostolischen Ursprungs und nothwendig. Fidus fragte den Cyprian, ob man Kinder vor dem achten Tag taufen könne; dieser befahl, daß die Kinder sogleich nach der Geburt getauft werden (Cypr. ep. 59 ad Fidum). — Doch war die Taufe der Erwachsenen damals noch die häufigste.

Viele schoben die Taufe sehr lange auf, und blieben viele Jahre Katechumenen, aus Furcht, das Taufgelübde zu brechen, theils aus Aberglauben und strafbaren Gründen, hoffend, die Taufe auf dem Todbette werde alle Flecken der Sünde wegnehmen. Die Väter eiferten dagegen, besonders seit dem vierten Jahrhundert.[1] Der Katechumene, welcher schwer erkrankte, wurde getauft (klinische Taufe). Cyprian erklärt sich gegen die, welche die Taufe ohne Untertauchung nicht für giltig oder für vollständig hielten.

Die Taufe wurde nach der allgemeinen Lehre der Kirche für nothwendig erklärt. Doch, wenn ein Katechumen in der Verfolgung ergriffen Christum bekennte und für ihn das Leben gäbe, so hat er die Taufe des Blutes erhalten; ebenso, wenn Jemand ein heftiges Verlangen nach ihr hat und verhindert ist, sie zu empfangen, die Begierdtaufe.

Im zweiten Jahrhundert waren Taufpathen, sponsores, allgemeine Sitte (Tertull. de Bapt. cp. 18.) Sie mögen entstanden sein, damit, wenn Heiden überträten, man sich ihrer Gesinnungen und ihres Ernstes versichern könnte, oder wegen der Kindertaufe, von welcher sie auf die Taufe der Erwachsenen übertragen wurden.[2]) Vom vierten Jahrhundert fing man an, bei der Taufe den Namen zu ändern, oder Kindern den Namen eines Heiligen, z. B. eines

---

[1]) A. F. Buesching: De procrastinatione baptismi apud veteres ejusque causis. Hal. 1747.

[2]) Gerh. van Mastricht: Sched. de susceptoribus infantum ex baptismo, eorum origine, usu et abusu. Duisb. 1670 (Francof. 1727). — A. Schueler: De susceptoribus. Viteb. 1688. — J. Jundt: De susceptorum baptismalium origine. Arg. 1755. — A. Jenichen: De patrinis eorumque origine, numero et sexu. Lips. 1758. — C. L. Bingham: Ant. de usu sponsorum in baptismo; Bordier: l. c. p. 136 sq. — Binterim, S. 187—206.

Bischofs oder Martyrers zu geben. Dadurch wurden die berühmtesten Namen und die Thaten der alten Kirche gegenwärtig erhalten, und den Einzelnen ein herrliches Vorbild gegeben. Die Christen feierten den Tag ihrer Wiedergeburt oder das Namensfest. Den Geburtstag zu feiern, ist etwas allgemein Menschliches; den Namenstag zu feiern etwas eigenthümlich Christliches, und drückt Dankbarkeit gegen Gott aus, im Buche des Lebens geschrieben zu sein.

Mit der Taufe war die Firmung der Zeit noch sehr nahe verbunden. Sie hieß Vollendung, Besiegelung, Bekräftigung, Confirmation. In der Kirche des Abendlandes wurde mit dem heiligen Oele die Stirne, in der des Orients die Stirne, die Ohren rc. in Form des Kreuzes bezeichnet.[1]) Durch die Salbung der Stirne wurde angezeigt, daß das Haupt die Glieder nothwendig in seinem Gefolge habe und über alle gebiete, durch die Salbung der andern Theile, daß der heilige Geist alle Organe des Menschen durchdringen solle. Der Bischof ertheilte Taufe und Firmung, außer wenn er verhindert, oder die zu Taufenden zu weit von ihm entfernt waren. (Nach Einführung der Kindertaufe fand die Firmung später statt.) Dieß veranlaßte Viele, zu leugnen, daß die Firmung ein eigenes Sacrament sei. In der neuern Zeit war es ein Differenzpunkt der Katholiken von den Protestanten, daß man Actionen, welche in der alten Kirche genau auseinander gehalten wurden, der Sache nach nicht unterschied; denn nur der Bischof hatte bei seinen Visitationsreisen die Firmung ertheilt.

Buße.[2])

Durch die Taufe war der Mensch Christ geworden, in die Gemeinschaft mit Gott zurückversetzt, in die göttliche Gnade und Kind-

[1]) Jos. Visconti: De veteribus confirmationis ritibus. Mediol. 1618. — Guil. Beyer: De sacram. confirmat. Antw. 1658. — Joann. Morinus: De Sacramento confirmationis (int. opp. posthuma. Par. 1703). — Lucas Holstenius: Diss. dupl. de Ministro confirmationis et de forma ap. Graecos. Rom. 1668. — J. A. Orsi: De Chrismate confirmatorio. Mediol. 1733. — Binterim: Von der heil. Firmung. I, 1. S. 206—255.

[2]) J. Morinus: Commentarius historicus de disciplina in administrando sacramento poenitentiae XIII. primis saeculis. Par. 1651. Venet. 1702.

schaft aufgenommen und verpflichtet, in stets wachsender Läuterung seines Lebens geistig und äußerlich sich zu bewegen. Aber es ist für den Menschen sehr schwer, auch nur einen Tag ohne irgend eine leichtere Sünde zu leben. Jedoch mit der Gnade Gottes ist es nicht schwer, schwerere Vergehen zu vermeiden. Wenn sie doch begangen werden, wenn der Mensch die Gnade Gottes verlor, so war in der ältesten Zeit der Kirche üblich, ihn als abgefallen von der Kirche zu betrachten, als Excommunicirten, wenigstens gab man ihm zu verstehen, daß er es verdiente, weil er durch seine Schuld der göttlichen Gnade verlustig geworden (1 Cor. 5).[1]) Paulus übergibt den Blutschänder dem Satan, äußerlich versetzt er ihn aus dem Reiche Christi in das Reich des Fürsten der Finsterniß. Dieß geschah nicht bloß bei enormen Verbrechen; denn es heißt auch: Wenn einer ein Hurer oder Wucherer ist, so ꝛc. Mit den Gläubigen zu dem Tische des Herrn zu gehen war ihnen nicht gestattet, und nicht mit andern gemeinsam zu beten oder zu essen. Wiederholte Ermahnungen gingen voraus; waren sie vergeblich, so trat die Excommunication ein. Sie war nicht bleibend ꝛc. die Trennung sollte das Entgegengesetzte bewirken, dauernde Wiedervereinigung und Bußgeist, und Erneuerung des innern und äußern Lebens; daher auch Paulus den Blutschänder wieder aufnahm.

— Boileau: Histor. Conf. auric. Par. 1684. — J. Filesacus: De confessionis secretae seu auricularis, ut vocant, usu et praxi apud christianas gentes. — J. Cabassutius: De publicis priscorum christianorum poenitentiis, diss. — Dionysii Petavii: De poenitentia publica et praeparatione ad communionem. Lib. VIII. (opp. dogmat. t. 4. p. 216; ed. Antw. 1700). — J. Sirmond: Historia poenitentiae publicae, opp, t. 4. p. 325; ed. Ven. 1728. — Letztere zwei Diss. stehen auch in t. 12 des „Thesaurus theolog.“ Venet. 1762—1763, 13 t., von Zaccaria, nebst einer zweiten Dissertat. von Petavius, 6. v. Natalis Alexander, 1 von Jos. Biner, 1 von Pet. Constant über denselben Gegenstand. — Joh Alb. Spies: Diss. de libellis pacis. Aug. Kluepfel: Diss. histor.-theolog. de libellis martyrum Frib. 1777. Binterim: Von den öffentlichen kirchlichen Bußanstalten. 5 Bd. 2 Thl. [illegible] 459. — Klee: Die Beichte. 1828. — Marshall: Penitential discipline of the primitive Church. Lond. 1714 (new ed. 1844). — Joh. Jak. [illegible]: Das Sakrament der Buße in der kathol. Kirche, geschichtlich dargestellt. [illegible] 1847.

[1]) F. Kober: Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts. [illegible]

Aber nicht alle Excommunicirten machten sich derselben Sünde schuldig, der eine einer schweren, der andere einer leichtern. Hiernach entstanden vier Stufen der Ausschließung. Die auf der ersten, welche wegen schwerer Sünden excommunicirt wurden, pflegten vor dem Eingange der Kirche den Bischof und die Gläubigen zu bitten, sie wieder aufzunehmen. Sie trugen ein Trauergewand, das Haupt mit Asche bestreuet; sie flehten und stöhnten, fasteten und enthielten sich aller Vergnügungen. Es waren die προςκλαίοντες, die Weinenden. Es konnte wahrer Bußgeist, oder vorübergehender Schmerz sein. Die auf der zweiten Stufe, welche die Predigt und Vorlesung der heiligen Schrift hören durften, hießen die Hörenden. Später durften sie den für die Katechumenen und Poenitenten bestimmten Gebeten beiwohnen. Bei ihrer Entfernung betete der Bischof mit Händeauflegung über sie, daher sie die Knieenden genannt wurden. Zeigten sie Beweise wahrer Buße, so durften sie wieder der ganzen heiligen Handlung beiwohnen, σύστασις, durften aber nicht communiciren, und kein Opfer darbringen. Endlich nach der Bürgschaft ihrer Besserung fand die Reconciliation, der Friede, die Aussöhnung statt.

Voran ging die Exomologesis, das Sündenbekenntniß. Nach der Größe der Sünde wurde Einer auf die erste, oder eine andre Stufe versetzt. Die gange Bußzeit war genau ausgetheilt. Nach der Größe der Sünde brachte Einer viele Jahre auf der ersten Stufe zu. Manchen wurde der Friede erst am Ende des Lebens gegeben. Man unterschied bald zwischen excommunicatio major et minor. Bei ersterer wurde Einer ganz von der Kirche abgeschnitten, während die letztere stattfand, wenn Einer auf eine der angegebenen Stufen versetzt wurde.

Die Bußübungen der verschiedenen Stufen — Fasten, Gebet rc. wurden Genugthuung, satisfactio, genannt (s. Cypr. epist. 40, 2). Der Mensch sollte nach Vermögen, ohne dem Verdienste Christi Eintrag zu thun, Gott Genugthuung leisten; es sollte ihm zur Besserung und Selbsteinsicht dienen, wie sehr er seinem Beruf widersprochen; er sollte Demuth und andre Tugenden lernen. Die Satisfactio wurde also zuerst erfüllt, und dann erst erfolgte die reconciliatio und absolutio. Von dieser Sitte, zuerst Genugthuung zu leisten, wurde zuweilen eine Ausnahme gemacht, oder die Satisfactio ganz oder theilweise erlassen —

indulgentia, aus folgenden Ursachen: a) Wenn gerade eine Verfolgung ausbrach; in diesem Falle wurden die Büßer reconciliirt, damit sie durch die Communion gestärkt würden zum Kampfe für Christus. b) Wenn ein Büßer außerordentliche Beweise von Bußgeist und Abtödtung ꝛc. gab. c) Wenn ein Schisma gehoben oder eine Wiedervereinigung mit der Kirche schneller bewirkt wurde, z. B. bei den novatianischen Streitigkeiten, auch bei den Arianern, von denen viele zu büßen hatten: d) oder wegen großer Verdienste um die Kirche. — Leicht ist zu denken, daß zwischen öffentlichen und Privatbußen ein Unterschied gemacht wurde. Jene fand bei großen Verbrechen statt; dergleichen waren Todtschlag, Idololatrie, Ehebruch ꝛc. Diese, deren Verbrechen öffentlich bekannt waren, mußten öffentlich ihre Sünden bekennen und öffentlich Buße thun. Wer aber im Verborgenen sündigte und dessen Sünde verborgen blieb, der bekannte dem Priester seine Sünde im Geheimen, und nur dann, wenn ein besonderer Nutzen der Kirche es erforderte, wurde ihm eine öffentliche Buße empfohlen. Dabei war auch nicht zu fürchten, daß die Sünde veröffentlicht wurde, weil Viele der öffentlichen Buße sich unterzogen, ohne dazu verpflichtet zu sein. So wußte Niemand, wegen welcher Vergehen diese öffentliche Buße angeordnet war.

Neben der öffentlichen Beichte und Buße bestand die geheime Beichte fort. Die Reconciliation und Absolution war Sache des Bischofs. Die Priester wurden in den drei ersten Jahrhunderten doppelt gestraft. Aus Cyprian und aus Synodalbeschlüssen sehen wir, daß ein Priester abgesetzt wurde und Buße thun mußte, wenn er eine schwere Sünde begangen, die veröffentlicht worden. Erst in der Folge geschah hierin eine Milderung. — Bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts gab es sehr wenig öffentliche Büßer; denn der Bischof allein verwaltete die Bußanstalt, wenn sie eine öffentliche war. Er gab den Frieden und sprach die Buße aus. Unter der Verfolgung des Diocletian war ein Bußpriester im Namen des Bischofs nur im Orient; im Occident verwaltete der Bischof fortwährend allein die öffentliche Bußanstalt. Wer nach vollbrachter öffentlicher Buße noch einmal in eine schwere Sünde fiel, den nahm die Kirche nicht mehr an. — Fiel aber die Kirche hier nicht in den Novatianismus? Letztere gestatteten für gewisse Verbrechen auch nicht

eine Buße; die Kirche erlaubte, daß in der Todesgefahr solchen die reconciliatio, absolutio etc. gewährt werde.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die Disciplin der alten Kirche gewesen. Das Concilium von Elvira macht eine Ausnahme. Dort sind mehrere Verbrechen aufgezählt, bei denen am Ende des Lebens der Friede nicht zu gewähren sei. Man hat sich in diese Gesetzgebung nicht recht finden können. Die Strenge geht weiter, als es der Kirche gemäß ist. Man sagte daher, diese Synode habe vor den novatianischen Streitigkeiten stattgefunden.[1]) Allein Hosius von Corduba war ein Mitglied dieser Synode. Die Strenge dieser Beschlüsse hatte ihren Grund darin, weil eine Verfolgung ausbrach; man wollte durch strenge Beschlüsse die Gemüther stählen; man meinte, daß wegen lauer Kirchenzucht Gott eine Verfolgung eintreten lasse, und durch diese harte Zeit war man zu trüben Ansichten gestimmt; endlich wurden damals unter den Christen viele und enorme Verbrechen begangen. Die Strenge war daher jetzt weit größer. Wie ist überhaupt diese strenge Disciplin der alten Kirche zu erklären? Innere und äußere Gründe gaben die Veranlassung.

In den ersten Jahrhunderten war man von der Heiligkeit und hohen Würde des Christen so überzeugt, daß man dieses Ideal äußerlich verwirklichen zu müssen glaubte, und man war zugleich für das Wohl und die Bekehrung des Sünders bedacht. Man wollte nicht Friede rufen, da dieser nicht war, wollte dem Sünder keine Sicherheit geben; man wollte für seine ewige Seligkeit sorgen. Die Heiden und Juden faßten die Christen scharf in's Auge, und beobachtete alle ihre Bewegungen; sie waren geneigt, ihnen Verbrechen

---

[1]) J. A. Orsi: Dissert. historica, qua ostenditur, Catholicam ecclesiam prioribus seculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse. Mediol. 1734 4°. — Die hier angedeutete Ansicht hat auch der Herausgeber verfochten (K.-G. v. Spanien, II, 1, zu Canon 1—2 von Elvira), nach welcher die also Sterbenden zwar die Communio pacis, und in ihr die Absolution, aber nicht die heil. Eucharistie erhielten, daß aber diese Praxis, wenn sie überhaupt in Folge der Synode von Elvira in's Leben trat, jedenfalls ganz kurze Zeit bestand und sich auf Spanien beschränkte. — Ein schwacher Versuch, sie durch den Canon 1—2 von Sardica v. J. 313—344 weiter zu verbreiten, blieb eben nur Versuch.

anzudichten, oder die begangenen Sünden zu vergrößern, um so Gründe gegen die christliche Kirche zu haben. Dem mußte nun vorgebeugt werden. — Unter den ersten Christen waren Sklaven und Leute aus der untern Volksklasse, bisher ganz vernachlässigt. Hier waren außerordentliche Maßregeln nöthig, um Ordnung und Zucht einzuführen. Ohne jene Strenge wäre es der Kirche nicht gelungen, diese wilden Kräfte zu bändigen. Dann ist zu bedenken, daß diese Strenge mitwirkte zu ihrem Siege über die Welt; sonst wäre sie unter der Masse der Schlechten erlegen. Ferner setzt es hohes Selbstgefühl und Bewußtsein des göttlichen Ursprungs voraus, daß sie sich nicht abschrecken ließ von jener Strenge; sie blieb auf ihrer Bahn feststehen, und dadurch wurden die, welche Miene machten abzufallen, an sie hingezogen durch dieses höhere Bewußtsein, wie durch eine Zaubermacht. Diese Strenge währte bis tief in das vierte Jahrhundert hinein. Gegen die Mitte dieses Jahrhunderts wurde Manches, was die Gesetze und äußere Ordnung betrifft, recht distinquirt und festgesetzt. Doch war sichtbar, daß die Zeit nahe, in der man von dieser Strenge zurückzukommen genöthigt sei. Das Heidenthum war jetzt gebrochen; also war keine besondere Ursache, auf den scheelen Blick der Heiden und Juden Rücksicht zu nehmen; denn das Judenthum war ohnmächtig. Viele Heiden und Juden sind Christen geworden, nicht vom lebendigen Triebe dazu vermocht. Diese setzten ihr früheres Leben fort. Wenn die Masse schwerer Sünden zu groß ist, dann lassen sich die strengen Gesetze nicht mehr durchführen; denn diese Strenge setzt voraus, daß der größere Theil auf einer höhern Stufe der Sittlichkeit und Vollkommenheit stehe. Sobald Lauigkeit u. s. w. eines großen Theiles eintritt, dann ist sie nicht mehr ausführbar. Augustin hat dieß gut gegen die Donatisten ausgeführt, wie unmöglich das Begehren derselben sei, keinen mehr aufzunehmen, der abgefallen ist, oder schwere Sünden begangen hat. In solchen Dingen, sagt Augustin, müssen außerordentliche Strafgerichte Gottes eintreten. Gott werde zu seiner Zeit seine Kirche zu reinigen wissen u. s. w. Die Vandalen brachen bald ein, noch unter Augustin. Wie die göttliche Vorsehung für das römische Reich sorgte, ist bekannt.

Unter dem Patriarchen Nectarius in Constantinopel gab die öffentliche Buße einer Frau, welche sich mit einem Diacon unter erschwerenden

Umständen vergangen hatte, großes Aergerniß. Nectarius wurde auf der (zweiten) Synode von 381 zum Patriarchen erwählt. Hier wurde verordnet: für geheime Sünden soll in Constantinopel kein öffentliches Bekenntniß und keine öffentliche Buße stattfinden. Diesen Beschluß ahmte bald der ganze Orient nach. Jetzt erhielt die Bußanstalt eine andre Gestalt.

Um die Mitte des fünften Jahrhunderts trat diese Aenderung ein. Schon vorher mußte man zu einer großen Modification hierin geneigt gewesen sein; sonst hätte dieß Ereigniß eine solche Veränderung nicht bewirkt. Die eigentliche Ursache liegt in den oben erwähnten Gründen. Auch im Occident geschah etwas Aehnliches. Zwar war hier kein solcher vereinzelter Fall; aber die allgemeinen Ursachen waren auch hier vorhanden, wie im Orient. Die Briefe Leo's I. und seiner Zeitgenossen bezeichnen die Epoche im Occident, in welcher bedeutende Veränderungen hierin geschahen (Leon. ep. 168). Leo I. erließ ein Rundschreiben an die italienischen Bischöfe, worin er auf vorgelegte Fragen antwortete: Das geheime Sündenbekenntniß genüge; ja besser sei es, für geheime Sünden kein öffentliches Bekenntniß zu rathen, noch weniger zu fordern. Jetzt war es also auch im Occident so, daß für geheime Sünden in keinem Falle oder selten ein öffentliches Bekenntniß gestattet wurde.[1]) Oeffentlich bekannt ist nur das gerichtlich Erwiesene; alles Andere, wovon man zwar eine moralische Ueberzeugung hat, was aber nicht gerichtlich erwiesen ist, ist nach Augustin — nicht eigentlich öffentlich bekannt. So wurden viele Sünden jetzt als geheime betrachtet. In welchem Falle eine Sünde juristisch bekannt war, bestand dafür eine öffentliche Buße; aber die öffentliche Beicht wurde immer seltner. Im Orient und Occident blieb die geheime Beicht. Diese wurde jetzt häufiger, als früher.

Die Gesetze über die Grade und die Zeit der Buße wurden von Synoden oder von Kirchenvätern festgesetzt. Canonische Bußregeln schrieb z. B. Basilius. Solche canonische Satzungen waren Anfangs

[1]) Schon zur Zeit des heil. Hieronymus und des Pacianus unterzogen sich fast nur noch Frauen der öffentl. Buße, — und dieß ist ein Zeugniß ihres größeren Bußgeistes. — Hieron. ep. 1. — Pacian. de poenitent. — Zaccaria: Dissert. lat. t. 2. Fulg. 1781. „De poenitentia Constantinopoli sublata a Nectario." p. 26—67.

nur in gewissen Kirchen, und wurden dann auch von Andern angenommen. So war in großen Städten hierin Gleichförmigkeit.

Die größere Excommunication wurde verhängt, wenn einer hartnäckig der Besserung und Buße sich entzog, und fand sogar gegen hochgestellte Personen statt. Wir wissen es von Synesius, Bischof von Ptolemais (ep. 57, 58, 72, 73, 79. cf. 89). Andronicus war von dem Kaiser als Statthalter von Cyrene abgeschickt werden. Er erlaubte sich große Erpressungen, Ausschweifungen und Mißhandlungen guter Männer. Synesius hielt es für Pflicht, ihn aufmerksam zu machen, ihn zu wiederholten Malen zu mahnen, und ihm mit dem Anathem zu drohen. Doch es war fruchtlos und jener wüthete fort. Synesius sprach daher über ihn die Excommunication aus. Alle Kirchen und geheiligten Orte mit ihrer Umgebung sollen dem Andronicus geschlossen werden; keinen Platz soll er da finden, und wenn er kommt, hinausgeworfen werden. Alle Gemeinschaft mit ihm wurde verboten. Die Priester sollen nicht mit dem Excommunicirten sprechen oder ihn zu Grab geleiten. Nimmt ihn einer auf, so werde ihm zu Theil, was dem Andronicus. —

Ein andrer Fall fand statt zwischen Ambrosius und Theodosius. Also ist daraus zu sehen, daß damals die Gesetze der Bußanstalt selbst gegen Kaiser angewendet wurden. Acht Monate lang mußte Theodosius wegen jener Blutgeschichte von Thessalonich Buße thun. Ein Beweis des hohen Sinnes des Ambrosius. In solchen Fällen gehört aber ein Mann wie Ambrosius und ein frommer Theodosius dazu, um so Etwas auszuführen; sonst wäre es sehr gefährlich, ein solches Beispiel nachzuahmen.

§. 7. Ehe und Virginität.[1])

Die alten Christen lebten zurückgezogen von der Welt. Kein Christ besuchte die Schauspiele in ihren mannigfachsten Formen. Ein Hauptgrund liegt darin, weil die Gladiatorenkämpfe allem christlichen Gefühle widersprachen. Bei den alten Schauspielen findet man auch, daß sie auf dem Polytheismus ruhten. Es konnten überhaupt selten Schauspiele stattfinden, ohne daß der religiöse (und moralische) Sinn

[1]) Dieses und das Folgende aus Möhler's Vorlesungen in Tübingen, wobei wegbleibt, was über die Fasten der Christen gesagt wird.

verletzt wurde. Wenn Schauspieler Christen werden wollten, und sie nichts anderes mehr erlernen konnten, so ernährte sie die Kirche.

(Auch die sogenannten scenischen Spiele[1]) der Alten, und diese vor Allem, waren der Abgrund der Sittenlosigkeit. Wer sie besuchte, warf Schaam und Sitte von sich; im Anblicke der entzügelten Unsittlichkeit erstarb jedes moralische Gefühl. — In diesen Pflanzschulen des Lasters wurden Pasiphaë mit dem Stiere, Leda mit dem Schwane, wurde Jupiter mit allen seinen Missethaten — in der Wirklichkeit dargestellt. Ein durch solche Ausschweifungen verunstaltetes Theater mußten die Christen verabscheuen. Tertullian, Arnobius u. A. nennen die Theater Häuser der Venus und des Bachus. — Die mimischen Spiele, oder die Spiele der Pantomimen waren ebenso unsittlich. Das durch ihre Spiele, welche gewöhnlich mythologische Scenen unsittlicher Art darstellten, verursachte sittliche Verderben war so groß, daß mehrere Kaiser zu verschiedenen Zeiten sich genöthigt sahen, sie aus Italien zu verbannen. Domitian hatte die Spiele verboten, Nerva sie wieder erlaubt, Trajan sie wieder aufgehoben. — Die blutigen Gladiatorenspiele sind Allen bekannt. — Die Vestalinnen hatten das traurige Vorrecht, im Theater den Vorsitz zu führen, und das Zeichen zum Morde zu geben.[2]) Alypius, der Freund des Augustin, später Bischof von Tagaste, besuchte im Jahre 385 zu Rom das Amphitheater,

[1]) Tertullian ad nationes, 1, 10 und die Schrift de spectaculis; bes. c. 10, 17; de idololatria 2 et passim. — Minuc. Felix Octav. cp. 37. — Cyprian. ep. 1 ad Donatum, cp. 8; de habitu virg. cp. 15, 21; de spectaculis, cp. 4, 5. — Arnobius adv. gentes, 7, 33. — Lactant. divin. instit. 1, 20; de vero cultu 6, 20. — Chrysost. hom. 7 (5) in Matth. — Orat. de poenit. et in Herodem, et in Joann. Bapt. (unächt) cf. op. t. 3, 212; 11, 119—120, ed. Montf.-Migne, cf. oratio contra ludos et theatra (Binterim: Denkwürdigkeiten 4, 1. S. 563). — Augustin. confess. 3, 2, de vera rel. 22; de civitate Dei, 1, 32; 2, 6, 8, 13, 14, 25, 26, 27; 4, 26—37; 6, 10; 8, 13—14 (cf. Euseb. praepar. evang., 13, 4—5). — Salvian. de gubernat. Dei 2, 26; 6, 2, 15; c. 3, quis integro verecundiae statu dicere queat illas rerum turpium imitationes, illas vocum ac verborum obscoenitates, illas motuum turpitudines, illas gestuum foeditates? Solae theatrorum impuritates sunt, quae honeste non possunt vel accusari; cf. cp. 7 et 8, 15. — Sidon. Apollin. ep. 3, 13. — Procop. histor. arcana, cp. 9 (über die Kaiserin Theodora). — Ammian. Marcell. 14, 6 führt „tria millia saltatricum" an. — Schack: Entartung des römischen Theaters in der spätern Kaiserzeit — in: Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien. Berl. 1854; s. Gams, K.-G. v. Spanien, II, 1. S. 38—55 (zu Canon 2 von Elvira).

Macrob. Saturn. 2. 7. — Tacitus, annal. 4, 14; 13, 25. — Sueton. August. cp. 45; Nero 16; Domitian. cp. 7. — Plinius Sec. panegyr. in Trajan. 46, 4: Neque a te minore concentu ut tolleres pantomimos, quam a patre tuo, ut restitueret, exactum est. — Cassiodor. Variar. epist. 1, 20. — Ant. Rich: Illustr. Wörterbuch der röm. Alterthümer. Paris 1862. S. 443. — Bötticher: Kleine Schriften archäol. u. antiq. Inhalts. 1850, I. S. 400 (vgl. III. 394—401), nennt die Pantomimen der Römer den „Abgrund der dramatischen Kunst." — Becker-Rein: Gallus oder röm. Scenen aus der Zeit August's. 3. Ausg. 1863. S. 360—361. — Ludw. Friedländer: Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's bis zum Ausgang der Antonine. Leipz. 1862. S. 279—283.

[2]) Aur. Prudent. Cl. adv. Symmach. 2, 1095.

entschlossen, nichts zu sehen. Er hielt seine Augen geschlossen. Als aber bei dem Falle eines Gladiator's das wilde Geschrei des Volkes ihn übertäubte, öffnete er aus Neugier die Augen. Als er das Blut sah, sog er den Blutdurst zugleich mit ein, heftete darauf seine Augen, die Geister der Wuth und der Rache in sich aufnehmend; ohne es zu wissen, wurde er trunken von blutdürstiger Freude. Er schaute, rief Beifall, entbrannte, trug den wilden Wahnsinn mit sich, durch den er genöthigt wurde, wieder zu kommen, nicht nur mit denen, die ihn hingezogen, sondern vor ihnen, und andere mit sich ziehend.[1]) — Constantin, der früher selbst zu Trier eine große Menge gefangener Barbaren im Amphitheater dem Tode preisgab[2]), erließ im Jahre 325 das erste Verbot der Gladiatorenspiele[3]). Aber die Unsitte war mächtiger als das Gesetz. Die Spiele dauerten überall fort; (nur in Constantinopel wurden sie nicht eingeführt, dagegen andre ebenso schlimme). In Syrien, besonders in Rom und im ganzen Westen dauerten sie mit ungeschwächter Wuth fort. Der Mönch Telemachus reiste in der Absicht aus dem Orient nach Rom, um sein Leben für die Aufhebung dieser blutigen Spiele aufzuopfern. Er stürzte sich in die Arena, um die Kämpfenden zu trennen, und wurde von dem Pöbel zerrissen. In Folge dessen habe der Kaiser Honorius um 409 die Spiele abgeschafft.[4]) Zwar ist dieses Gesetz nicht vorhanden; aber seit dieser Zeit kamen doch diese Spiele mehr und mehr ab. Doch die andern Schauspiele dauerten fort, und daneben auch die blutigen Kämpfe der Menschen mit wilden Thieren.[5]) In Spanien und Südamerika haben diese blutigen Spiele allen bessern Bestrebungen zum Trotze sich erhalten.[6]) — Kein Wunder also, daß den Christen der Besuch solcher Spiele absolut verboten war, in denen der Götzendienst und jede Art von Unsittlichkeit dominirten.)

Wir finden aber noch einen Theil von Christen, die Asceten, oder Continentes (auch Confessores zuweilen genannt[7]); die Gladiatoren hatten jahrelange Uebungen, und da dieß oft eine strenge Lebensweise forderte, trug man den Namen „Kämpfer" auch auf die Christen über. Manche enthielten sich der Ehe, verkauften das Ihrige, und unterstützten die Armen, beförderten die Loskaufung der Gefangenen. Diese nun lebten sehr strenge. Clemens (quis dives salvab.?) nennt

---

[1]) Augustin. confess. 6, 8.

[2]) Eumen. panegyr. cp. 12.

[3]) Cod. Theodos. XV. tit. 12 — Lex 1, de gladiat. Cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent.

[4]) Theodoret h. eccl. 5, 26.

[5]) Cf. zu obigen Stellen Chrysost. hom. 7 in Matth. (opp. ed. Montfaucon 4, 889; 7, 131—136, 474—477.) — Augustin. enarr. in Psalm. 50 und 80; Serm. 252. — Salvian. l. c.

[6]) Minutoli: Altes und Neues aus Spanien. Berl. 1854. Bd. 2, das Stiergefecht. S. 71—129.

[7]) Leo Allatius: De variis gradibus Ascetarum, Monachorum, Eremitarum, — ad S. Nili opera. p. 680.

sie die Auserwählten unter den Auserwählten. Solche finden wir schon am Ende des ersten Jahrhunderts (cf. 1 Cor. 7). Von ihnen sagt Justin M. (apol. 1, 15): „Es gibt unter den Christen solche, welche, obgleich siebzig Jahre alt, noch ganz rein sind." Sie stellt er den Heiden gegenüber (Athenag. c. 34). Cyprian schrieb ein Werk für Ascetinen (de hab. virg.); Methodius schrieb das συμπόσιον, das Gastmahl der zehn Jungfrauen. Wir finden überhaupt, daß die Apologeten mit besonderem Hochgefühle auf diese Asceten hinweisen; sie wollten an ihnen die Kraft des Christenthums beweisen, welches solche Helden erwecke. Die Asceten wohnten in Dörfern und Städten, während die Eremiten sich aus der Nähe der menschlichen Wohnungen entfernten.

Beide, auch wenn sie ihr Vermögen höhern Zwecken gewidmet hatten, arbeiteten so fleißig, daß sie sich selbst leicht ernährten, und von ihrem Erwerbe auch noch Andern mittheilten. Nur Befangenheit kann es leugnen, daß die Virginität in der alten Kirche sehr hoch gehalten wurde. Deßungeachtet war die Ehe heilig. Es ist bekannt, daß die Gnostiker sie als etwas Böses betrachteten, weil die Leiber aus bösem Stoffe bestehen, und durch die Ehe das Geistige in dem Menschen in Gefangenschaft bleibe. Die Katholiken aber lehrten, die Ehe sei von Gott eingesetzt, heilig und ehrwürdig. Daher schreibt der heilige Ignatius an Polycarp von Smyrna (cp. 5), daß sie vor dem Bischofe geschlossen werde. Tertullian nennt die Ehe ein göttliches Institut (ad uxor. l. 2, sub fin.). Eine zweite Ehe sah man zwar nicht gern, doch war sie nicht verboten. Dagegen wurde die Unauflöslichkeit der Ehe von Anfang an festgehalten. Hieraus sehen wir, wie vortrefflich die katholische Kirche hier die richtige Mitte innehielt. Dem erschlafften Heidenthum gegenüber hielt sie fest, daß es möglich sei, einzig in Verbindung mit Gott zu leben, dem Spiritualismus der Gnostiker gegenüber die Heiligkeit der Ehe. Man findet überhaupt, daß in Zeiten, wo die Virginität nicht mehr geachtet wird, die Ehe sich in einem traurigen Verfalle befindet. [1])

---

[1]) Biga commentationum de morali primaevor. Christianor. conditione, exhib. J. G. Stickel et Fr. Bogenhard, 1826. — Münter: Die Christin im heidnischen Hause vor der Zeit Constantin's, 1828. — Stäudlin: Geschichte

Das Christenthum hat zuerst die Pflege der Kranken unter die Tugenden und Pflichten des Christen erhoben. [1]) Nach der Ermahnung des Apostels wurde den Kranken die letzte Oelung [2]), neben der Wegzehrung oder dem heiligen Abendmahle [3]) gereicht (Jakob. 5, 14). —

Der feste Glaube der Christen an die Auferstehung des Leibes seiner Substanz nach führte mit innerer Nothwendigkeit von der bei den Heiden üblichen Verbrennung der

---

der Lehren und Vorstellungen von der Ehe, 1826. — Ueber Virginität und Ehe s. d. Nähere bei Hefele: „Zur Archäologie des häuslichen und Familienlebens der Christen." Beiträge zur K.-G. II. S. 356—381.

Can. apostol. 51. — Concil. Gangrense, can. 9. — Clemens Alex. Strom. l. 2, 23; 3, 11; 7, 11. — Paedag. 2, 10; 3, 11, 12. — Pastor Hermae 1, 1. 2. 2, 4; 3, 9—10. — Justin. apolog. 1, 29. — Athenag. leg. c. 33. — Tertull. ad uxorem, 2 libr.; de pudicitia; de cultu feminarum. — Ambros. ep. 19, 7 ad Vigilium. — Hieron. ad Pammachium, ep. 48. — Chrysost. hom. 61, 4 in Joann.

Gisbert: Histoire de l'église sur le Sacrament du mariage depuis Jesus Christ jusqu' à nos jours. Par. 1725. — J. Hildebrand: De nuptiis et natalitiis veterum Christianorum Helmst. 1656 (1713, 1717, 1733). — C. W. Flügge: Geschichte der christl. Einsegnung und Copulation der Ehen. Lüneb. 1805. — Binterim: Von der Ehe. VI, Thl. 1 und 2. VII, 1. u. 2. Thl. Ueber die gemischten Ehen. — Ed. Moy: Das Eherecht der Christen in der morgenländ. und abendländ. Kirche bis zur Zeit Carls des Großen. Rgsb. 1833. — Jos. Zhisman: Das Eherecht der orient. Kirche. Wien 1864. 826 S.

[1]) Binterim: Denkwürdigkeiten, Bd. 6. Thl. 3. S. 3—362. — Th. M. Mamachi: Sitten der ersten Christen. Deutsch. Ausg. Augsb. 1796. Bd. III. S. 83. — Joh. Launoji: De sacramento unctionis infirmorum liber (opp. omnia, I. 1, p. 444). — Mabillon: Praefatio ad Acta Sct. Ord. s. Benedicti Saeculi I. (wieder abgedruckt in: Zaccaria in seiner Ausgabe der disciplina populi Dei von Cl. Fleury, II, 81). — Edm. Martene: De antiq. eccles. ritibus l. I. cp. 7. (De ritibus ad sacramentum extremae unctionis spectantibus.) — Benedict XIV.: De synodo dioeces. 8. cp. 4—8. — Binterim: l. c. S. 217—362 handelt gegen Launoi in treffender Weise von den Gründen des Stillschweigens über dieses heilige Sakrament in den ersten Jahrhunderten; er leitet sie aus der disciplina arcani.

[2]) Origen. in Levit. hom. II. n. 4.: Ungentes eum oleo in nomine Domini. — Augustin. enarrat. 2 in psalm. 26, nr. 2 kann nur die Oelung verstehen, wenn er sagt: Unguimur modo in sacramento et sacramento ipso praefiguratur quiddam, quod fluturi sumus (Schelstrate, Ecclesia Africana, diss. II. cp. 5, p 94). — Cf. Constitut. ap. 8, 29. — Die klassische Stelle ist bei Innocentius I. ad. episc. Decentium cp. 8. (die Priester verwalten dasselbe, weil die Bischöfe nicht zu allen Kranken gehen können). Ceterum si episcopus aut potest aut dignum ducit, aliquem a se visitandum et benedicere et tangere chrismate, sine cunctatione potest, cujus est chrisma conficere. Nam poenitentibus istud infundi non potest; quia genus est Sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? (Constant, ep. pontif. p. 864). — Victor. Antioch. Comment. in Marcum. — Im Leben der heil. Clotilde heißt es: Inuncta a Sacerdotibus oleo sancto et sacro corporis et sanguinis Christi percepto Viatico in confessione S. Trinitatis corpus exuit. — Auch die Nestorianer lehren die Siebenzahl der heil. Sakramente, und damit indirekt die Krankenölung. Die Kopten und Jakobiten haben gleichfalls die Krankensalbung; sie salben die Stirn des Kranken mit den Worten: Deus te sanet in nomine Patris et Filii et Spir. sanct.

[3]) Von dem Abendmahl der Kranken. Binterim, II, 2. S. 85—213.

Leiber zu der Beerdigung derselben.[1]) Die Sorgfalt der Christen um ihre Todten und deren Leichen schien selbst Julian dem Apostaten der Nachahmung würdig (ep. 49). — Die Todten wurden in abgesonderten Coemeterien von den Heiden beerdigt, welche noch zudem besonders eingeweiht worden unter Gebet und Gesängen. Es bildete sich für das Geschäft des Begrabens ein eigner Stand niederer Cleriker, welche bei den Griechen κοπιάται, (parabolani, fossarii) hießen; unter Theodosius II. gab es deren mehr als tausend in Constantinopel. Bald nach dem Hinscheiden, und an dem Jahrestage der Verstorbenen wurde das Gedächtniß derselben von den Angehörigen begangen; sie brachten Gaben auf den Altar; in der heiligen Messe wurde der Verstorbenen mit Namen gedacht, Almosen wurden zum Heile ihrer Seele vertheilt.[2]) Die an den Gräbern der Todten stattfindenden Gastmähler. Agapen — kamen wegen der argen dabei stattfindenden Mißbräuche in Verruf und wurden abgeschafft.[3]) Diese Gelage auf den Gräbern der Todten sind aber

---

[1]) Tertull. de coron. mil. c. 10. — Schreiben der Gemeinde von Lyon und Vienne, ap. Euseb. 5, 1. — Minuc. Felix. dial. c. 34. — Augustin. de civit. Dei, 1, 13. — Athan. vit. Antonii, cp. 90. — August. serm. 361, 12. — J. Gretser: De christianorum funere. Ingol. 1611 (opp. V. P. 1. p. 79 sq.). — Filesacus: Funus vespertinum (ap. Zaccaria-Fleury l. c.); Selvaggio: Antiq. christ. Institut. P. III. — Mabillon: praefat. ad saeculum III. Benedictin. — Martene: De antiq. ritib. libr. III. cp. 11. — J. E. Franzen: Antiquitatum circa funera cet. lib. 6 (cum J. Fabricii praef. et J. A. Schmidii epist.) Lips. 1713. — Onuph. Panvinius: De ritu sepeliendi mortuos ap. veteres Christianos et de eorum coemeteriis. Lips. 1717 (auch ap. Platina Vitae pontificum). — J. Nicolai: De luctu Christianorum sive de ritibus ad sepult. pert. Lugd. Bat. 1739. — Binterim, VI, 3. S. 363—516. (Pellicia de christ. eccles. politia, tom. II. [ed. Braun, 1838] diss. V, de coemeterio sive catacomba Neapolitana.) — Augusti: Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, Bd. 9, S. 541 flg. — Chr. Friedr. Bellermann: Ueber die ältesten christl. Begräbnißstätten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden. Hamb. 1839. — Binterim, II, 2. Abth.: Von dem Kirchhof oder den unterirdischen Begräbnissen von Neapel. S. 255—500.

Apostol. constitut. 6, 30; 8, 41. — Chrysost. hom. 4 in Hebr. (unächt). — Hieron. epist. 108 (al. 86), cp. 29.

In Alexandrien erscheinen schon unter Dionysius G. die „Parabolani" theils als Krankenwärter, theils als Todtengräber. Zur Zeit des Theophilus waren sie in großem Verfall; Theodosius verordnete, daß ihre Zahl auf 500 beschränkt werde, J. 416, aber schon 418 wurde ihre Zahl auf 600 erweitert (Codex Theod. 2, 16, 12, 42—43. — Cod. Justin. I, 11, 4).

Zaccaria: Racolta di dissertazioni di Storia Ecclesiastica. Rom. 1792—1797, 22 t., t. 13. diss. 7, di Agnello Onorato, sull' ordine dé Parabolani).

[2]) Epiphan. expos. fidei, cp. 23. — ep. 158 Augustin. — Tertull. de coron. mil. c. 3; de exhort. castist. c. 11; de monogamia, c. 10. — Cyprian. ep. 66. — Chrysost. hom. 21 in acta ap. hom. 27 in I. Corinth. — J. Hildebrand: Primitivae ecclesiae offertorium pro defunctis, h. e. de veterum oblationibus, precibus, missis, eleemosynis pro defunctis. Helmstaedt. 1741.

[3]) C. S. Schurzfleisch (F. Creitlov): De veteri agaparum ritu. Lips. 1690. — A. Muratori: De agapis sublatis (Anecdota gr. Pat. 1709, p. 241 sq.) — Mamachi: De Costumi dei primitivi Christiani. Rom. 1754. t. III, art. 8 dissert. de Agapis. — Binterim: Denkwürdigkeiten. II, 2. S. 1—84. — Aug. confess. 6, 2. — Concil. Hippon. a. 393, c. 29. — Aug.

verschieden von den frühern Agapen, deren Abhaltung in den Kirchen gleichfalls untersagt wurde.

Die Begräbnißplätze [1]) oder Gottesäcker der Christen waren außerhalb der Städte. [2]) In größern Orten, vor Allem in Rom, später in Neapel, Syracus u. a. O. hatte man unterirdische in Stein gehauene Gänge gebaut, mit Grabnischen zu beiden Seiten, für die Sarkophage, Urnen, Grablampen [3]), mit Inschriften und Symbolen (z. B. dem Monogramm oder dem verschlungenen Namenszug Christi, Taube, Lamm, Hirte, 2c., und Sculpturen; die Crypten oder Catacomben. Ein besonders ehrenvolles und gesuchtes Begräbniß war das an den Gräbern der Martyrer, an oder in den Kirchen. [4])

---

ep. 22 ad Aurelium (multos esse, qui luxuriosissime super mortuos in coemeteriis bibant et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos se ipsos sepeliant.)

[1]) Κοιμητήρια, areae, dormitoria. — H. Spondanus: De coemeteriis sacris. Paris 1638. — L. A. Muratori: De coemeteriis dissert. (Anecd. biblioth. Ambrosianae, t. I.) — cf. Panvinius, Anm. S. 677.

Roma sotteranea, opera d'Ant. Bosio, Roma 1632 f. — P. Aringhi: Roma subterranea. Rom 1651, 2 fol. — Osservazioni di M. Ant. Boldetti sopra i cimeterj de' martiri. Rom. 1720 fol. — Sculture e pitture sagre estratte dei cimeterj di Roma, publicate dagli autori della Roma sotteranea, colle spiegazioni di Giov. Gaët. Bottari. Rom. 1737—1751, 3 fol. — Raoul-Rochette: Tableau de catacombes de Rome. Brux. 1837. — Bunsen-Roestell: Beschreibung von Rom. — Eug. Gournerie: Das christl. Rom. 3 Bde. 1843—1845. — J. Gaume: Das dreifache Rom, das Rom der Katakomben (1 vol. Par. 1847). — Monumenti delle arti christiane primitive . . . illustr. per cura di G. Marchi. Rom. 1844. — Louis Perret: Les catacombes de Rome, architecture, peintures murales, inscriptions, figures et symboles des pierres sépulcrales, vers gravés sur fond d'or, lampes, vases etc. des cimetières des premiers chrétiens. Par. 1852—1856, 6 fol. (Kleinere Werke von Maitland, Kip, Spencer-Northcote, Wiseman, Piper, Kenrick, Ow, Boissier, Wolter, Housse etc.) — J. B. Rossi: Inscriptiones christianae urbis Romae VII saeculo antiquiores, Vol. I. Rom. 1861. — Roma sotteranea christiana. Rom. 1864, t. I, 4°. — Rossi: Bulletino d'Archaeologia christiana (seit 1863). — Rossi: De christianis Monumentis ΙΧΘΥΝ exhibent. in Spicileg. Solesmense, t. III. — Ders.: De christianis titulis Carthaginensibus, aus dem Spicil. Sol. t. IV. Par. 1858, p. 495 sq. separat abgedruckt (s. oben S. 190).

[2]) Chrys. in Psalm. 5, 5: Τὰ νεκρὰ σώματα ἔξω τῆς πόλεως καθάπτομεν. — Cod. Theodos. 9, 17, 6. — Hieron. in Ezechiel. 40. — Prudent. hymn. in mart. 11.

[3]) Bellori: Lucernae sepulcrales e cavernis Romae subt. Col. 1702. — Gregor. Nyssen. vit. Macrinae. — Chrysost. hom. 26 in 2 Cor. — Augustin. de cura pro mort. gerenda, c. 4. — Socr. 7, 45. — Evagr. 4, 31. — Viele Stellen ap. Prudent. Paulinus von Nola etc. Wichtig ist die Verordnung der ersten Synode von Braga, J. 561, can. 18. Leichen sollen nicht in, sondern höchstens um die Kirchen begraben werden (ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum sepeliantur, sed si necesse est, de foris circa murum basilicae usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc privilegium usque nunc retinent civitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cujuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere?)

[4]) Jos. Allegranza: De sepulcris Christianorum in aedibus sacris. Mail. 1773.

§. 8. Die kirchlichen Gebäude.[1])

Die christliche Kirche hatte seit Constantin bürgerliche Freiheit erhalten. Bisher war der christliche Cultus in seiner Entwicklung gehemmt worden; denn er ist etwas Aeußeres, Darstellung des Innern der Idee im Aeußern, das sich bisher nie frei entfalten durfte. Jetzt aber traten eine Menge neuer Schöpfungen hervor. Nicht das neue Verhältniß der Kirche zum Staate ist die Ursache davon, sondern der innere Drang; aber jenes entfernte ein Hinderniß und war daher sehr bedeutungsvoll. Dieß bemerken wir zuerst in Betreff der Tempel. Mit Constantins Bekehrung ersteht bald eine Menge prächtiger Tempel. Bisher hatten die Christen sich bloß in Privathäusern versammelt. Jetzt aber war die christliche Kunst schöpferisch in Bildung der Kirchen. In den neuern Zeiten sind manche Sekten aufgetreten, welche die Erbauung von Kirchen verwarfen, Götzendienst darin sahen, und sich auf die ersten christlichen Jahrhunderte beriefen. — Wirklich finden wir bei alten Schriftstellern, z. B. bei Celsus, daß

---

[1]) R. Hospinianus: De templis. Lips. 1587; Genev. 1672 fol. — Leo Allatius: De templis Graecorum recentiorum et de Nartece veteris ecclesiae. Rom. 1645. — Joann. Pomp. Sarnelli: Antica basilicografia. Napoli 1686. — Onuphr. Panvinius († 1568): De ecclesiis Christianorum liber unicus in Spicileg. romanum von A. Mai, 1839, IX. p. 141—180. — Joann. Ciampini: Vetera monumenta, in quibus praecipue musiva opera sacrarum profanarumque aedium structura et nonnulli antiqui ritus illustrantur. Rom. 1690. 2 t. fol. — Ciampini: Synopsis historica de sacris aedificiis a Constantino M. extructis. Rom. 1693 fol. — J. Mede, De templis Christianorum Londini 1704. — Fabricius, de templis veterum Christianorum. Helmst. 1704. — Fr. Xav. Zech: De Ecclesiarum origine, forma et divisione. Ingolst. 1758. — Gallade: Templorum catholicorum antiquitas et consecratio. Heidelb. 1761. — Muratori: De primis Christianorum ecclesiis, opp. Arezzo, t. XII. 1770. p. 32 sq. — Ders.: De sacra basilicarum apud Christianos origine et appellatione, ib. p. 69 sq.

J. Kreuser: Kölner Dombriefe. Berl. 1844. — Der christl. Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik, 2 Bde. 1851. — H. Hübsch: Die altchristl. Kirchen. Karlsruhe 1858—1863. — W. Weingärtner: Ursprung und Entwicklung des christl. Kirchengebäudes. Leipz. 1858. — Ueber die byzantinischen Bauten, s. Unger, Salzenberg, Voguë, S. 398.

verschieden von den frühern Agapen, deren Abhaltung in den unterjagt wurde.

Die Begräbnißplätze[1]) oder Gottesäcker der Christen ... Städte.[2]) In größern Orten, vor Allem in Rom, spä... u. a. O. hatte man unterirdische in Stein gehauene Gä... zu beiden Seiten, für die Sarkophage, Urnen, Grabla... ...pel Symbolen (z. B. dem Monogramm oder dem versch... und der Taube, Lamm, Hirte, 2c., und Sculpturen: di... ...ir, daß die Ein besonders ehrenvolles und gesuchtes Begräbnif... ...en. — (Arnob. Martyrer, an oder in den Kirchen.[4]) ... 8, 13.) Daß ...s hervor, daß Dio... ..., ja vierzig Basiliken ...ers berühmt wurden die ...na zu Rom, Constantinopel ...endig wurden die Kirchen auch ...e und silberne Verzierungen und

---

ep. 22 ad Aurelium (multos esse, qui luxu... meteriis bibant et epulas cadaveribus ex... sepeliant.)

[1]) Κοιμητήρια, areae, dormitoria. ... sacris. Paris 1638. — L. A. Murator... biblioth. Ambrosianae, t. I.) — cf. Pa... Roma sotterranea, opera d'Ant. ... Roma subterranea. Rom 1651, 2 ... detti sopra i cimeterj de' martiri ... ture sagre estratte dei cimeterj d' ... sotteranea, colle spiegazioni di ... 3 fol. — Raoul-Rochette: Ta... — Bunsen-Roestell: Beschreib... christl. Rom. 3 Bde. 1843—1845. ... der Katakomben (4 vol. Par. 18... mitive . . . illustr. per cura d... Les catacombes de Rome, ... figures et symboles des p... lampes, vases etc. des cim... 6 fol. (Kleinere Werke vo... Piper, Kenrick, Ow, Bois... tiones christianae urbis I... — Roma sotterranea chr... d'Archaeologia christia... tis ΙΧΘΥΝ exhibent. ... nis titulis Carthaginer... separat abgedruckt (s. o...

...rum apud veteres christianos ornatu, in ...eus: De imaginibus l. IV. Lugd. ... des images depuis Jésus Christ jus... T. II, l. 22—23. ...sacrarum imag. Centuriae 16. Rom. 1585. ...m. Luett. 1771. — J. G. Müller: Bildliche ...—14. Jahrh. Linz 1835. — F. Münter: ...er alten Christen. Altona, 1825 in 4°. — ...Inst. 1827. 2 Bde. — J. C. W. Augusti: ...er Liturgik. 2 Bde. 1841—1845. — S. Bd. 1, ... Kunstgeschichte;" ebenso in seinem „Lehrbuch ... Leipz. 1837. S. 191—243. — Heinr. Alt: ...nde und die theologische Wissenschaft in ihrem ...argestellt. Berl. 1845. — F. Kugler: Hand... ...e Constantin. Berl. 1847. 2 A.; Bd. I. 4. Aufl. ... 3 Bde. Stuttg. 1855—1860. — Legis Glück... ...rag 1863. — Hefele: Christusbilder in Bei... ... Becker: Darstellung Jesu Christi unter dem

[2]) Chrys. in Ps... τομεν. — Cod. Theo... hymn. in mart. 11.

[3]) Bellori: ... — Gregor. Nysse... Augustin. de cur... 4, 31. — Viele ... ist die Verordnun... sollen nicht in, ... pora defunctor... si necesse est, ... Nam si firmiss... modo intra an... magis hoc ve...

...e Symbolik d. christl. Kunst, von der ältesten Zeit ... 1847—1851. — Ueber den christl. Bilderkreis.

[4]) Jos. ... Mail. 1773.

... de l'art par les monuments, du 4 au 16 siècle.

§. 8. Die kirchlichen Gebäude. … Kirche hatte seit Constantin … der christliche Cultus in seiner … etwas Neues, Darstellung des … bisher nie frei entfalten konnte … Schwingen hervor. Nicht das … ist die Ursache davon … Hinderniß und zur … in Betreff der Tempel …

…uck der Kirchen ist natürlich. Es …digen, wenn das Blut des Herrn …ber leicht konnten Irrthümer … Wittwen und Waisen … man das Innere mit … Kirchenväter darauf auf- …s. „Der wahre Tempel ist die …e, in diese nimm Christum auf. …auern?" Chrysostomus sagt: (in …schlechter ist, als Thon, was nützen

…aire iconographique des monuments de l'an- …oyen age, par Guénebault. Par. 1843. 2 vol. …346.) — Iconographie chrétiene; Histoire de Dieu, …r. 1844. — Manuel d'iconographie chrétiene, grecque 1845, vgl. Gottfr. Schäfer, das Handbuch der Malerei vom …55. — J. Crosnier: Iconographie chrétiene. Par. 1848. …ining: Symbols and emblems of early christian art. — Ed. Laforge: Iconographie de la Vierge, depuis le 4. siècle. Lyon 1863. — F. Aug. Lehner: Ueber die früheste …d des Marienkultus. Wien 1862 (bes. nach dem Werke Perrets über …ombes. Vol. 4, planche 21, setzt das älteste Marienbild in das Ende …Jahrhunderts. — Imagines selectae Deiparae virginis in coemeteriis …rraneis. Rom. 1863 f.; dazu Rossi: Imagini scelte della B. Verg. Maria …te dalle Catacombe Romane. Rom. 1863. 4°. — Marchi: Delle arti chri- …iane primitivi.

J. E. Radowitz: Ikonographie der Heiligen. Berl. 1834. — W. Menzel: Christliche Symbolik. 2 Bde. Rgsb. 1854. — M. Dursch: Symbolik der christl. Religion. 2 Bde. Tüb. 1858—1859 (dazu zahlreiche ähnliche Werke, besonders in Frankreich). — Martigny: Dictionnaire des antiquités chrétienes, contenant le résumé de tout ce qu'il est essentiel de connaitre sur les origines chrétienes jusqu'au moyen âge exclusivement. Par. 1865.

Unger: Christlich-griechische oder byzantinische Kunst (s. Architektur, Skulptur und Malerei), in Ersch und Gruber, Allg. Encyclopädie, I. S. Bd. 84. Leipz. 1866. S. 291—474, mit der reichen Literatur; bes. Procopius: De aedificiis; Du Cange Constant. christ. Par. 1657. Die Beschreibung der Sophienkirche von Salzenberg, bes. nach Procopius und dem Gedichte des Paulus Silentiarius: Beschreibung der Kirche der heil. Sophia, Beschreibung des Ambon dieser Kirche. Bonn. ed. 1829, welche früher von Du Cange, neulich von W. Kortüm, 1854, übers. und erklärt und dem Werke von Salzenberg beigegeben wurde.

die Christen keine Versammlungsorte hatten. Celsus sagt, dieß sei ihr Zeichen eines verborgenen Bundes. Wie kann aber etwas, das nicht ist, ein Zeichen sein? Origenes antwortet: Das Herz des Menschen ist ein Tempel Gottes, und die Gebete sind die Opfer. Bei Minucius Felix fragt der Heide Octavius, warum die Christen keine Tempel haben, und Cäcilius antwortet: „Das Herz ist der Altar, und der Geist der Tempel." Aber an andern Stellen finden wir, daß die Christen nur den heidnischen Tempeln entgegentreten. — (Arnob. 6, 18. Lact. de mort. pers. 15. Euseb. 8, 13.) Daß die Christen Gotteshäuser hatten, geht daraus hervor, daß Diocletian befahl, die Tempel niederzureißen, ja vierzig Basiliken wurden zu Rom eingerissen. — Besonders berühmt wurden die Kirchen, welche Constantin und Helena zu Rom, Constantinopel und Jerusalem bauen ließen. Nothwendig wurden die Kirchen auch innen ausgeschmückt[1]) durch goldene und silberne Verzierungen und

---

[1]) L. A. Muratori: De templorum apud veteres christianos ornatu, in Anecdota, t. I, p. 178. — J. Dallaeus: De imaginibus l. IV. Lugd. B. 1642. — J. Basnage: Histoire des images depuis Jésus Christ jusqu'à l' 11 siècle in hist. de l'église. T. II, l. 22—23.

Sim. Majoli: Pro defensione sacrarum imag. Centuriae 16. Rom. 1585. Molani: Historia sacrarum imaginum. Luett. 1771. — J. G. Müller: Bildliche Darstellungen im Sanctuarium vom 5.—14. Jahrh. Linz 1835. — F. Münter: Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona, 1825 in 4°. — Wessenberg: Die christl. Bilder. Const. 1827. 2 Bde. — J. C. W. Augusti: Beiträge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik. 2 Bde. 1841—1845. — S. Bd. 1, S. 1—71: „Grundriß einer christl. Kunstgeschichte;" ebenso in seinem „Lehrbuch der christl. Alterthümer." 1. Aufl. Leipz. 1837. S. 191—243. — Heinr. Alt: Die Heiligenbilder, oder die bildende und die theologische Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältniß historisch dargestellt. Berl. 1845. — F. Kugler: Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin. Berl. 1847. 2 A.; Bd. I. 4. Aufl. 1861. — Geschichte der Baukunst. 3 Bde. Stuttg. 1855—1860. — Legis Glückselig: Die Christusarchäologie. Prag 1863. — Hefele: Christusbilder in Beiträge, rc. II. S. 254—264. — F. Becker: Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches. Breslau 1866.

Ferd. Piper: Mythologie u. Symbolik d. christl. Kunst, von der ältesten Zeit bis in das 16. Jahrh. 2 Bd., 1847—1851. — Ueber den christl. Bilderkreis. Berl. 1852.

Agincourt: Histoire de l'art par les monuments, du 4 au 16 siècle.

Gefässe. Auch ein solcher Schmuck der Kirchen ist natürlich. Es würde z. B. jeden Gläubigen beleidigen, wenn das Blut des Herrn in schlechtem Metall dargebracht würde. Aber leicht konnten Irrthümer entstehen, man konnte die Tempel beschenken, und Wittwen und Waisen berauben. Wenn dieß zuweilen geschah, und man das Innere mit dem Aeußern verwechselte, so machten die Kirchenväter darauf aufmerksam; z. B. Hieron. ad Paulin. ep. 58. „Der wahre Tempel ist die Seele dessen, der glaubt; diese schmücke, in diese nimm Christum auf. Was nützen Edelsteine an den Mauern?" Chrysostomus sagt: (in Matth.): „Wenn deine Seele schlechter ist, als Thon, was nützen

---

Par. 1823, 6 fol. — Dictionnaire iconographique des monuments de l'antiquité chrétienne et du moyen age, par Guénebault. Par. 1843. 2 vol. (deutsch, Frankf. 1815—1816.) — Iconographie chrétienne; Histoire de Dieu, par Didron ainé. Par. 1844. — Manuel d'iconographie chrétienne, grecque et latine etc. Par. 1845, vgl. God. Schäfer, das Handbuch der Malerei vom Berge Athos. L. 1855. — J. Crosnier: Iconographie chrétienne. Par. 1848. — Louisa Twining: Symbols and emblems of early christian art. Lond. 1852. — Ed. Laforge: Iconographie de la Vierge, depuis le 4. jusqu'au 18 siècle. Lyon 1863. — F. Aug. Lehner: Ueber die früheste Entwicklung des Marienkultus. Wien 1862 (bes. nach dem Werke Perrets über die Katakomben. Vol. 4, planche 21, setzt das älteste Marienbild in das Ende des 2. Jahrhunderts. — Imagines selectae Deiparae virginis in coemeteriis subterraneis. Rom. 1863 f.: dazu Rossi: Imagini scelte della B. Verg. Maria tratte dalle Catacombe Romane. Rom. 1863. 4°. — Marchi: Delle arti christiane primitivi.

J. E. Radowitz: Ikonographie der Heiligen. Berl. 1834. — W. Menzel: Christliche Symbolik. 2 Bde. Rgsb. 1854. — M. Dursch: Symbolik der christl. Religion. 2 Bde. Tüb. 1858—1859 (dazu zahlreiche ähnliche Werke, besonders in Frankreich). — Martigny: Dictionnaire des antiquités chrétiennes, contenant le résumé de tout ce qu'il est essentiel de connaître sur les origines chrétiennes jusqu'au moyen âge exclusivement. Par. 1865.

Unger: Christlich-griechische oder byzantinische Kunst (s. Architektur, Skulptur und Malerei), in Ersch und Gruber, Allg. Encyclopädie, I. S. Bd. 84. Leipz. 1866. S. 291—474, mit der reichen Literatur; bes. Procopius: De aedificiis; Du Cange Constant. christ. Par. 1657. Die Beschreibung der Sophienkirche von Salzenberg, bes. nach Procopius und dem Gedichte des Paulus Silentiarius: Beschreibung der Kirche der heil. Sophia, Beschreibung des Ambon dieser Kirche. Bonn. ed. 1829, welche früher von Du Cange, neulich von W. Kortüm, 1854, übers. und erklärt und dem Werke von Salzenberg beigegeben wurde.

Opfer? Der Tisch war nicht von Gold, der Kelch nicht von Silber, in dem Christus sein Blut reichte. Wir bedürfen keine goldnen Geräthe, aber goldene Seelen. Ich sage dieß nicht, als verböte ich ein solches Opfer; vor Allem aber sollen wir barmherzig sein." Der heilige Hieronymus (ad Rusticum ep. 125, 20) erzählt: Der Bischof Exuperius von Toulouse habe bei einer Hungersnoth sein Vermögen und sämmtliches Gold und Silber den Armen gegeben; das heilige Blut habe man dann in einem Glase gereicht. Wir sehen also, daß man das Aeußere nicht überschätzte. Was Acacius von Amida that, wissen wir (S. 425—426). Was man also der Kirche vorwarf, ist ganz unbegründet; wenn es Ausschreitungen gab, so wurden sie zurechtgewiesen.

Wir finden jetzt auch den Gebrauch von Bildern Christi und der Heiligen. So lange die Kirche Christi verfolgt war, und selbst nur ein armseliges Bild darstellte, erschien Christus ebenfalls so, in unscheinbarer, ja häßlicher Gestalt, *πάνυ αἰσχρὸς τὸ σῶμα* (Euseb. h. e. 1, 13); *αἰσχρὸς τὴν ὄψιν* (Clemens Alex. paedag. 3, 5)[1]) damit die Menschen ihre Aufmerksamkeit auf den Geist richteten (Strom. 6, 17). Auch die Schilderungen des Alten Testamentes von dem Messias waren nicht ohne Einfluß (Jes. 53, 2—3). Als aber die Kirche mächtig und schön nach Außen dastand, konnte man sich Christus auch nicht anders vorstellen, gewiß eine merkwürdige Erscheinung. Diese Umwandlung vollzog sich aber nicht auf einmal; im vierten Jahrhundert kämpfte man noch darüber. Auch der Gebrauch künstlicher Bilder fand in den ersten Jahrhunderten nicht statt. Im Jahre 306 wurde in can. 36 zu Elvira der Gebrauch der Bilder verboten.[2]) Die Heiden hatten auch hier das Innere mit dem Aeußern verwechselt, und Götterdienst wurde Götzendienst; die Christen

---

[1]) Cf. Strom. 2, 5. 3, 17. — Justin. dial. cum Tryphone, ed. Maran. p. 181, 186. — Tertull. de carne Christi c. 9, adv. Judaeos, c. 14. — Orig. ctr. Cels. 6, 75.

[2]) Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur — can. 36. Daraus folgt, so dunkel der Canon selbst ist, daß es im Jahre 306 und vor der Verfolgung Kirchen in Spanien gab, und daß wenigstens in einigen Kirchen Bilder waren. S. Hefele, C.-G. 3, 337: „diese Synode stand an der Grenzmarke zweier Perioden."

hielten es darum für gut, gar keine Bilder zu haben. Als aber das Heidenthum besiegt war, konnte es recht gut geschehen, daß man sich der Bilder als Mittel religiöser Anregung bediente; doch auch diese Einführung geschah nur nach und nach. Epiphanius kam einst von Cypern nach Palästina, und erblickte ein Gemälde in einer Kirche, das er aber zerriß.[1]) Ebenso sagt Asterius von Amasea: Man solle Christi Bild nicht malen, sondern sich begnügen, sein Wort in der Seele zu tragen, das sein wahres Bild ist. Der Geist des Menschen ist die Darstellung Gottes. Was wollt ihr Künstler? — Aber es ist ja auch der Tempel sein Bild; auch die Bilder der Rede beruhen auf derselben Naturnothwendigkeit. Diese Einseitigkeit verlor sich aber nach und nach. Aber auch jetzt schon gab es Tändeleien; so ließ man sich Szenen aus dem Leiden Christi auf die Kleider malen, worin sich das Kleinliche ausspricht, wenn auch die Absicht redlich war. Es entstand deßhalb eine Reaktion gegen den Gebrauch der Bilder.

Neben der Verehrung der Bilder begegnet uns aus dieser Zeit auch die Verehrung der Reliquien. Die Gebeine des heiligen Ignatius wurden sorgfältig aufbewahrt und nach Antiochien „als unschätzbare Kleinodien" gesendet (Martyr. s. Ignat. nr. 6). — Nachdem der heilige Polycarp von den Flammen verzehrt war, gingen die Juden von Smyrna zu dem Proconsul, und baten ihn, er möchte ihnen die Asche des Verbrannten geben, um sie vernichten zu können, denn die Christen würden ihn sonst als Christus verehren (Eus. 4, 15). Dagegen sagten die Christen, diese Thörichten wüßten nicht, daß von ihnen nur Christus angebetet werde, daß sie aber die Martyrer als seine Jünger und Nachfolger wegen ihrer Frömmigkeit gegen ihren Lehrer lieben, nicht aber anbeten. Ferner: „Wir kommen da zusammen, wo wir die Gebeine der Martyrer aufbewahren (Memoriae martyrum), die wir als die theuersten Edelsteine schätzen, um ihren Geburtstag zu feiern, sowohl zum Andenken an jene, welche den rühmlichen Kampf gekämpft haben, als auch um uns und unsre Nachkommen durch solche Beispiele zu befestigen und zu ermuthigen."

---

[1]) Vielleicht mit Rücksicht auf die Bilder, welche die Karpokratianer hatten; Irenaeus 1, 25. — Epiphan. haer. 27, 6. — Augustin. de haeres. nr. 7.

[illegible], daß es schon vor [illegible] Sitte war, die Martyrer zu [illegible]. Der Ursprung fällt in die Zeiten der Apostel. Die heilige Helena ließ in der Nähe von Jerusalem nach dem heiligen Kreuz graben: sie ließ einen Tempel um das Grab Christi erbauen: von allen Seiten wallfahrtete man nach Palästina. Die heiligen Väter traten aber dem [illegible] entgegen. Hieronymus schreibt an Paulinus: „Nicht, in Jerusalem gewesen zu sein, sondern heilig [illegible] zu haben, ist Gott wohlgefällig: ich wage es nicht, die [illegible] Gottes auf einen so kleinen Raum einzuschränken." — Gregor von Nyssa urtheilt ebenso.[1])

Die Reliquien der Heiligen wurden jetzt mehr geschätzt. Man besuchte eifriger die Gräber der Martyrer, und weilte an ihnen. Man wußte überhaupt die Geschichte der Heiligen besser auf das Leben anzuwenden, als es heute geschieht: man hat wohl ihre Namen im Kalender, aber trägt sie nicht im Herzen.[2]) Aber auch damals schon wurde viel Aberglaube mit den Reliquien getrieben. Aus den Nachrichten der Kirchenväter aber geht hervor, daß im Allgemeinen

---

[1]) Greg. Nyss. ep. 2 de iis, qui adeunt Hieros. — Ep. 3 ad Eust. Ambros. et Basilissam. — J. Gretser: De sacris et religiosis peregrinationibus l. 4. t. IV operum. — Joann. Stalenii: Peregrinus ad loca sancta pius et orthodoxus sive vindiciae sacrarum peregrinationum. Col. 1649. — J. H. Heidegger: Diatr. de peregrinationibus religiosis. Zuer. 1670. — Thom. Mar. Mamachi: Antiquitat. Christian. T. II. de peregrinatione veterum Christianorum in Palaestinam. p. 27 sq. — Pet. Lazeri: Disq. de sacra veterum Christianorum Romana peregrinatione. Rom. 1774. — Binterim: Von den Wallfahrten, IV, 1. S. 606—656. — J. Marx: Die Wallfahrten in der kathol. Kirche, historisch kritisch dargestellt. Trier 1842.

[2]) Euseb. vit. Const. 2, 14. 4, 1. — Chrysost. orat. ctr. Iud. et theatr. — Basil. ep. 207 (al. 63). — Ambros. ep. 40, 14 ad Theodos. — Sozom. 7, 10. — Sidon. Apollinar. ep. V, 14. — Gregor. I. epist. XI, 51. — Jac. Gretser: De sacris catholicae ecclesiae processionibus et supplic. l. 2 (t. V opp.). — Bingham: Origines eccl. Lib. 13, cp. 10. — J. B. Gallaccioli: Isagoge liturg. cp. 15. — J. F. M. de Rubeis: Diss. de litaniis. — M. Gerbert: Liturgia Alemannica, disq. 10 de Litaniis et Processionibus, t. II. — Joh. B. Casalius: Rit. vet. Christian. cp. 40 de processionibus. — Serarius: De Litaniis et Processionibus. — Manuel Velez Marin: Dissert. sobre las letanias antiquas de la Iglesia de Españа. Madr. 1758 (p. 1—38 über die Litaneien überhaupt).

die Christen von den erleuchtetsten Ansichten bei der Verehrung der Reliquien geleitet wurden.

In der zweiten Hälfte des vierten und im fünften Jahrhundert kamen auch die Bittgänge auf. Die einen nahmen ihren Ursprung in Constantinopel, die andern in Gallien. Chrysostomus war es zuerst am Ende des vierten Jahrhunderts, der die Bittgänge auf die Fluren veranstaltete. — Mamertus, Bischof von Vienne, that dasselbe, um Landplagen abzuwenden. Diese haben sich unter dem Namen der Rogationen erhalten. Die erstern knüpften sich an ein heidnisches Fest, das eine Art Naturweihe war, an.

Die Predigt bildete sich jetzt erst aus. Daß die Umwandlung, in welche die Kirche eintrat, viel Einfluß darauf hatte, ist klar. Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus im Orient, Ambrosius, Augustin, Leo und Gregor der Große, Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, der heilige Augustin und Fulgentius von Ruspe, Pacian von Barcelona, Hilarius und Cäsarius von Arles und mehrere andere im Abendlande waren die ersten großen christlichen Redner.[1])

[1]) F. B. Ferrarius: De veterum Christianorum concionibus libb. 3. Mediol. 1621 (Par. 1664; Utr. 1692; Vent. 1731). — Ders.: De veterum acclamationibus et plausu. Mediol. 1620. — J. Hildebrand: Exercit. de veterum concionibus. Helmst. 1661. — J. A. Schmidt: De primitivae ecclesiae lectionibus. Helmst. 1697. — M. G. Hansch: Abbildung der Predigten im ersten Christenthum. Frankf. 1725. — H. Th. Tzschirner: De claris ecclesiae vet. oratoribus Comment. 1—9. Lips. 1817 sq. — E. Leopold: Das Predigtamt im Urchristenthum. Lüneb. 1826. — C. Fr. Paniel: Pragm. Geschichte der christl. Beredsamkeit und Homiletik. 1. Abth. Von Christus bis auf Chrysost. u. Augustinus. Leipz. 1839—1840. — Jos. Lutz: Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchl. Redner. Tüb. 1846 (1859). — E. Ranke: Das kirchl. Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie. Berlin 1847. — Des heil. Johannes Chrysostomus Homilien über die Bildsäulen, übers. und erklärt, von Fr. Wilh. Wagner, 1. Abth. Wien. 1838. — J. Hefele: Chrysostomus-Postille (74 Predigt. übers.), 3. Aufl. Tüb. 1857.

Anhang.

Das Christenthum und die Armenpflege. [1]

Der Apostel Paulus veranlaßte in den neugestifteten Kirchen von Galatien, Macedonien und Achaia wöchentliche Sammlungen in den Kirchen für die ärmeren Gemeinden in Palästina. [2]) Wie lange diese Sammlungen fortgesetzt wurden, wissen wir nicht: dagegen wissen wir aus dem bestimmten Zeugnisse des Dionysius von Corinth, circ. 170, daß die römische Gemeinde vom Anfang an alle Gemeinden der Kirche reichlich unterstützte. Dieß scheint schon Ignatius anzudeuten, wenn er die römische Gemeinde die Vorsteherin des Liebesbundes nennt. „Seit dem Anfang an, schreibt Jener, ist es eure Sitte, allen Brüdern auf alle mögliche Weise Wohlthaten zu erweisen, an die Kirchen in jeder Stadt Unterstützungen zu übersenden, und so die Armuth der Bedürftigen zu erquicken, den in die Bergwerke verbannten Brüdern vom Anfang an Unterstützung zu senden, was eine von den Vätern ererbte Sitte der Römer ist (Dion. ap. Euseb. 4. 23.)[3]) Der Papst Clemens I. wurde von Kaiser Trajan in den taurischen Chersonnes verbannt, und mit ihm waren an zweitausend Christen daselbst in der Verbannung; es ist kein Zweifel, daß dieselben von der römischen Kirche aus reichlich unterstützt wurden.

---

[1]) Joh. Launoi: De cura ecclesiae pro pauperibus et miseris lib. Par. 1663, opp. II, 568—654. — De la bienfaisance publique par le baron de Gerando. Par. 1839, 4 t. — Buß: System der gesammt. Armenpflege, 3 Bde. in 4 Abtheil. Stuttg. 1843—1846. — Histoire philosophique de la bienfaisance, par Taillrand. Par. 1847. — Du problème de la misère et de sa solution chez les peuples anciens et modernes, par L. M. Moreau-Christophe. Par. 1851, 3 vol. — Carl Perin: Ueber den Reichthum in der christl. Gesellschaft, übers. von Waizenhofer. Rgsb. 1866 (mit zahlr. Anmerkungen des Uebers.) Dazu die Literatur S. 611—612.

[2]) Gal. 2, 10; 2 Cor. 8. 9, 12—14; Röm. 15, 26—27; 1 Cor. 16, 1—4; 2 Cor. 8, 1—5; 9, 2. — Clem. Alex. Quis dives salvab.? c. 3, 11—14. — Orig. in Matth. t. 15, 16. ctr. Cels. l. 6, 16. — Cyprian. de opere et eleemosyna.

[3]) Phillips: Kirchenrecht, Bd. VI. S. 17. — Zwei Jahrhunderte später schreibt der heil. Basilius an den Papst Damasus, daß der Papst Dionysius Boten mit Trostbriefen und einer bedeutenden Summe Geldes nach Cäsarea gesandt habe, um die gefangenen Brüder loszukaufen. Basilii ep. 70 ad Damasum.

Clemens selbst führt Beispiele der barmherzigen Liebe der Christen an. [1]) „Wer hat, sagt er zum Lobe der Corinthier, eure große Gastfreundschaft nicht gerühmt; lieber habt ihr gegeben als empfangen, und im Allgemeinen, wir wissen, daß viele unter uns sich selbst in Bande gegeben haben, damit sie Andere befreiten. Viele haben sich selbst in Knechtschaft hingegeben, und haben mit ihrem Erwerbe andere gespeist; viele Frauen sind sehr stark geworden in der Kraft des Herrn und haben viele männliche Thaten vollbracht."

Daß die Pflege und Sorge für die Armen im zweiten Jahrhundert regelmäßig organisirt war, beweisen übereinstimmende Zeugnisse aus verschiedenen Gegenden. [2]) Darnach wurde einmal im Monate [3]) oder in der Woche von den Christen, welche etwas besaßen, nach ihrem freien Willen eine Gabe in die Hände des Bischofs gelegt. Aus dem also Gesammelten sorgte dieser für die Bedürfnisse der Waisen, Wittwen [4]), Kranken oder aus einem anderen Grunde Nothleidenden, ferner für die Bekenner, Gefangenen und die reisenden Christen. [5]) Aus diesen Mitteln wurden die Bekenner in der Verbannung unterstützt, die Todten begraben u. A. — Die Frauen besonders erwiesen sich hilfreich und werkthätig. [6]) Sie besuchten die Armen in ihren Wohnungen, die Gefangenen in ihren Banden, erwiesen den fremden Brüdern persönliche Dienstleistungen.

Marcia, die Gemahlin des Commodus, ließ sich von Papst Victor ein Verzeichniß der nach Sardinien verbannten Christen geben und sandte große Summen dorthin zu ihrer Loskaufung. [7])

Nachdem Cyprian von Carthago sich zum Christenthum bekehrt hatte, verkaufte er seine Ländereien zum Besten der Armen. [8]) Zur Zeit seiner Verbannung schreibt er nach Carthago, (ep. 36): Traget sorgfältige Pflege für alle Wittwen, Schwachen und alle Armen. Aber auch den Fremden und sonstigen Bedürftigen reichet Unterstützung aus meinen eigenen Mitteln, welche ich dort bei meinem

[1]) Ad Cor. cp. 1, 2, 49, 55. cf. Ignat. ad Polyc. cp. 4.

[2]) Justin. M. apol. I. cp. 67. — Iren. 4, 34. — Tertull. apologeticus cp. 39. — Polycarp. ad. Phil. c. 11, 12.

[3]) Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quum velit et si modo velit et si modo possit apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert; haec quasi deposita pietatis sunt, nam inde .... egenis alendis humandisque et pueris ac puellis a parentibus destitutis, jamque domesticis senibus, item naufragis et si qui in metallis in insulis vel in custodiis etc. — Tertull. de jejun. c. 13. — Constit. apost. 2, 25, 27—28, 35, 36; 3, 4. 12—14; 4, 2, 5.

[4]) Ignat. ad Polyc. c. 4. — Const. ap. 3, 1—12; 4, 2.

[5]) Cyprian. ep. 37, 38. — Eus. de vit. Const. 4, 44. — Lact. inst. div. 6, 12.

[6]) Tertull. ad uxorem lib. 2. cp. 4, 8. — Libere aeger visitatur, indigens sustentatur etc.

[7]) Doellinger: Hippolytus und Kallistus. p. 121. — Philos. Orig. 9, 12.

[8]) Ebenso Gregor Thaumat., als er sich in die Einsamkeit zurückzog. Greg. Nyss. de vit. Gr. Thaum. v. Eus. h. eccl. 3, 37. — Tertull. adv. Marcion. 4, 4. — De praescript. c. 30.

Mitpriester Rogatian niedergelegt habe. „Sollte dieses Depositum schon erschöpft sein, so habe ich ihm eine weitere Summe übersendet.“ Er selbst sammelte hunderttausend Sestertien, und sandte sie nach Numidien zur Loskaufung der Christen — c. 253, welche von den Barbaren (Berbern) gefangen genommen waren.[1]) Zur Zeit der Pest (J. 251, 252, 253) warfen die Heiden in Carthago ihre Kranken und Todten auf die Straßen und flohen aus Furcht vor der Ansteckung. Cyprian aber sammelte seine Gemeinde um sich zum Dienste der Kranken und zur Sorge für die Todten. Die Reichen gaben ihr Geld, die Armen reichten ihre Hände dar, die Todten wurden bestattet, die Kranken gepflegt, unendliches Wehe von der Stadt abgewendet. Ebenso handelten die Christen zur Zeit der Pest in Alexandrien unter Gallienus.[2]) Als die Krankheit ausgebrochen, wurden die Heiden von Angst ergriffen; die Christen aber blickten voll Muth dem Tod in's Angesicht. Die Meisten unserer Brüder, schreibt Dionysius, vergaßen in überströmender Liebe und Barmherzigkeit, für sich selbst zu sorgen; ohne Rücksicht auf sich besuchten sie die Kranken und dienten Christo in ihnen, sie zogen sich selbst die tödtliche Krankheit zu, und nahmen gerne Schmerzen und Tod auf sich. Nachdem sie viele Andere gepflegt und vom Tode errettet hatten, starben sie selbst. Die Christen suchten auch die Leichen der Heiden auf, trugen sie auf ihren Schultern und bestatteten sie in würdiger Weise.[3])

Eusebius, Diacon unter dem Patriarchen Dionysius von Alexandrien, hielt sich, als dieser verbannt worden, heimlich in der Stadt auf, leistete den Christen alle möglichen Dienste, besuchte sie in ihren Gefängnissen und bestattete die Blutzeugen mit eigener Lebensgefahr. Dieß that er besonders in dem 260 ausgebrochenen Bürgerkriege und zur Zeit einer verheerenden Pest, in welcher er persönlich sich der Kranken annahm und durch seine Fürbitte bei den Römern vielen Tausenden der Belagerten Rettung verschaffte. Er pflegte die durch lange Belagerung Entkräfteten, wie ihr Arzt und Vater[4]). — Die Christengemeinde in Rom hatte zu dieser Zeit über fünfzehnhundert Wittwen und Waisen, welchen alle mögliche Unterstützung und Hilfe zugewendet wurde.[5])

Die Zeit der kirchlichen Fasten, besonders die große Leidenswoche, wurde durch Werke der Wohlthätigkeit gefeiert und geheiligt.[6]) In der Zeit einer allgemeinen Noth war auch die Hilfe der Christen allseitig. — Viele wohlhabende Christen vermachten in ihren Testamenten beträchtliche Gaben für Zwecke der

---

[1]) Ep. 60 (etwa 5000 Thaler).

[2]) Pontii vita Cypriani, cp. 9—10. — Lib. ad Demetrian. c. 10—11. — Cf. Tertull. apol. 37—39, 42.

[3]) Euseb. VII. 22. — Cf. 9, 8 (ebenso später unter Maximinus Daca).

[4]) Euseb. 7, 11, 32.

[5]) Die römische Kirche zählte damals 46 Presbyter, 7 Diaconen, 7 Subdiaconen, 42 Akoluten, 52 Exorcisten, Lectoren und Ostiarier, Wittwen und Bedrängte über 1500, welche alle durch die Gemeinde selbst unterhalten wurden. Ep. Cornel. ad Fab. Ant. ap. Eus. VI, 43. — Zur Zeit des P. Urban I. war kein Christ in Rom zu betteln genöthigt.

[6]) Leo M. in serm. 5 collect. — Ambros., de Nabore, c. 5 (19). — Caesarius Arel. hom. 18. — Greg. Naz. orat. 43 in Basil. c. 34—35.

Wohlthätigkeit.[1]) — Die Eltern des Gregor von Nazianz, Cäsarius, sein Bruder, und Satyrus, Bruder des heiligen Ambrosius, hinterließen all' das Ihrige den Armen.[2]) Außerordentlich groß ist die Zahl derer, welche zu Gunsten der Armen allen ihren Besitz hingaben, wie die Mönche Antonius, Pachomius, Hilarion, die Bischöfe Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Spiridion und Epiphanius von Salamis, Porphyrius von Gaza, Theodoret von Cyrus, Abraham von Karrä; die Bischöfe Ambrosius von Mailand, Augustinus von Hippo, Honorius und Hilarius von Arles; Martin von Tours, Papst Gregor I., Isidor von Pelusium, und Alexander, Stifter der Akoemeten, der Archimandrit Marcellus; so auch viele Laien, Nepotian, Nilus, Theodulus, Paula, Eustochium, Pelagia, Fabiola, Demetrias, Eupraxia, die beiden Frauen Melania.[3]) — Wie viele Namen, die nicht bekannt sind, stehen im Buche des Lebens?

Die Hospitien und Hospitäler entstanden erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts.[4]) Die zuerst erwähnten sind die von Sebaste in Pontus, um 355; nach Epiphanius waren diese Häuser damals nichts Seltenes. Das berühmteste aller Hospitien war das des Basilius in Cäsarea, gestiftet um 372, worin alle Arten Unglücklicher Aufnahme fanden, besonders Aussätzige, die bis dahin fast ganz verlassen waren, und welchen Basilius selbst Dienste leistete. Gregor von Nazianz nennt dieses Haus eine kleine Stadt, und vergleicht es mit den sieben Wundern der Welt. Es wurde eine wahre Musteranstalt auch für andre Gegenden. In Alexandrien bestanden mehrere Krankenhäuser, und Johannes Eleemosynarius errichtetete neue Kranken- und Pflegehäuser. — Die von Chrysostomus angelegten Hospitien waren denen des Basilius ähnlich; auch sie hatten Wohnungen für Aerzte, Priester, Handwerker und Fremde; die Handwerker und Angestellten mußten unverheirathet sein.[5])

Unter den Mitgliedern der kaiserlichen Familien ragten durch ihre Wohlthätigkeit hervor: Constantin Gr. und seine Mutter Helena, Theodosius Gr. und

---

[1]) Sozom. histor. eccl. 7, 27. — Mai: Collect. script. vet. V, 216.
[2]) Greg. Naz. orat. in Caesar. cp. 4. — Basil. ep. 32 ad Sophron. — Ambros. de excess. Satyri, 1, 59. — Greg. Naz. ep. 61 ad Aër. et Alyp.
[3]) Athanas. vit. Ant. c. 2, 3. — Hieron. vit. Hilar. — Gregor. Naz. or. 43, 60. Carm. t. II. p. 1002. — Vita Gregor. in praef. opp. c. 55, 131. Act. Sct. 15, 16 et 26 Januar, 4. Februar, 5. Mai, 7. September. — August. serm. 355, 356.
Hieron. de morte Nepotiani; de morte Fabiolae. — Palladius: histor. Lausiaca, c. 65, 118, 119, 127. — Bolland. und Alb. Buttler 26. Februar, 16. Nov., 31. Dez. — Thomassin: De xenodochiis et beneficiariis, qui illis affigebantur. P. I. l. 2. cp. 89.
[4]) Binterim: Von der Krankenpflege. VI, 6. S. 1—69. — Epiphan. haer. 75, 1. Sie heißen Xenodochia, Pilgerhäuser; Nosocomia, Krankenhäuser; Gerontocomia oder Gerotrophia, Pflegehäuser; Ptochotrophia, Armenhäuser; Orphanotrophia, Waisenhäuser; Brephotrophia, Findlingshäuser. — Basil. ep. 142—145, orat. 20 (43) Gregor. Naz., 63.
[5]) Pallad. in vit. Chrys. p. 19.

seine Gemahlin Flaccilla,[1]) Eudoxia,[2]) die Wittwe Theodosius II., Pulcheria, dessen Schwester, wie auch Justinian, der seinen neugebauten Palast auf Anrathen des heiligen Samson zu einem Krankenhaus bestimmte, welches nachher das Xenodochium Samsonis hieß.[3]) —

Zu Rom gründete Pammachius ein großes Fremdenhaus — Xenodochium, — worin nicht bloß Arme aufgenommen, sondern auch großartige Gastfreundschaft geübt wurde. Die fromme Fabiola wetteiferte mit Pammachius in der Unterhaltung des Hauses, welche aber schon 399 starb. „Von der im römischen Hafen gegründeten Herberge, schreibt Hieronymus 387, hat zu gleicher Zeit die ganze Welt vernommen; in einem Sommer lernte Britannien kennen, was Aegypten und Parthien als wahr erkannt hatten." Pammachius wurde arm um Christi willen, und widmete sich ganz dem Dienste des Nächsten.[4]) In neuester Zeit ist es dem Archäologen J. B. Rossi gelungen, den Grundbau der großen Fremdenherberge wieder zu entdecken. — Das von ihm begründete Hospiz beschreibt Paulin von Nola selbst; in ihm lebten Alte, Kranke, Arme, Wittwen.[5]) — Hieronymus selbst gründete in Bethlehem ein Kranken- und Fremdenhaus nebst einem Hospiz; um den Bau vollenden zu können, ließ er den Rest seines Eigenthums zu Stridon durch seinen Bruder Paulinian verkaufen. — In dem von der Fabiola in Rom zuerst gegründeten Krankenhaus pflegte sie selbst die Kranken, sie wusch den Eiter, verband die Wunden, reichte die Speisen. Eleusius, Bischof von Cyzikus, errichtete Pfründehäuser für Wittwen; der Einsiedler Thalassius gründete die erste Blindenanstalt am Euphrat. Es gab eigene Häuser für Aussätzige, ausgesetzte Kinder u. A.

Was das Christenthum an den Kindern gethan, kann man nur würdigen, wenn man weiß, wie grausam dieselben vor der Zeit Christi behandelt wurden; und in nicht christlichen Ländern, wie in China, behandelt, d. h. daß sie ermordet werden. Das Heidenthum kümmert sich nicht um den Mord der Kinder. Schon in früher Zeit gab es Krippen oder Findelhäuser im Orient, im fünften Jahrhundert schon im Frankenreiche; am Eingange der Kirchen fanden sich marmorne Wannen zur Aufnahme von Findelkindern, damit die Kleinen am Leben erhalten würden, und in der großen christlichen Familie neue Eltern fänden. — Es gab sehr früh Waisenhäuser; im fünften Jahrhunderte auch schon Anstalten für gefallene Mädchen. Kaiser Justinian stiftete mit seiner Gemahlin Theodora „ein Haus der Buße" für reuige Sünderinen.

---

[1]) Theodoret h. eccl. 5, 18.
[2]) Acta Sct. t. II. Jan. p. 317.
[3]) Menaea ad 27. Juni.
[4]) Hieron. de morte Fabiolae, ep. 127. — Histor. Lausiaca, 121, 122. — Ep. Hieron. ad Pammach. 48, 49, 51, 57, 66, 84, 97. — Acta Sct. t. VI. Aug. p. 555—563.
[5]) Paulin. in Natali 12 (t. I. Anecd. Murat. p. 55). — Disposit. trino per longa sedilia coetu obstrepere senes, inopum miserabile vulgus, et socio canae residentes agmine matres.

Wir sehen ja, sagt Kaiser Julian, was die Feinde der Götter so stark macht: ihre Menschenliebe gegen die Fremdlinge und die Armen, ihre Sorgfalt für die Todten und ihre, wenn auch gemachte, Heiligkeit des Lebens. Er selbst wollte durch einen Machtspruch ähnliche Anstalten hervorrufen; aber ohne Glauben und ohne Liebe — ist der Mensch und die Menschheit ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Julian sah kein Haus der heidnischen Barmherzigkeit erstehen.

Christenthum und Sklaverei. [1])

Oft habe ich mit sehnsuchtsvollem Verlangen, mich über die Art und Weise zu unterrichten, in welcher das Christenthum die Sklaverei, eine der häßlichsten Früchte des Abfalles vom wahren und lebendigen Gott aufhob, größere und kleinere kirchengeschichtliche Werke durchblättert; denn sowohl meine freudige Theilnahme an der Wiedererwerbung des unschätzbaren Gutes persönlicher Freiheit für Millionen und abermal Millionen, als Empfindungen des innigsten Dankes gegen den Sohn Gottes, der Knechtsgestalt annahm, um auch nach dieser Richtung hin erlösend zu wirken, trieben mich unablässig an, den Gang kennen zu lernen, welchen die Ablösung so schwerer Fesseln einschlug. Allein all mein Suchen bei älteren und neueren Kirchengeschichtschreibern gewährte mir keine befriedigende Auskunft. So viel war mir indessen freilich auch durch diese vergebliche Mühe schon gewiß geworden, daß die Befreiung nicht durch einen geräuschvollen Akt, nicht durch eine plötzliche Umwälzung der bestehenden

---

[1]) Möhler: Bruchstücke a. d. Geschichte der Aufhebung der Sklaverei, Einleitung. (Ges. Schriften, II, 54 flg.) — Vgl. Hefele: Sklaverei und Christenthum in Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. I. 212—226. — J. Margraf: Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's. Tüb. 1865. — L. Pignorius: De servis et eorum apud veteres ministeriis. Patav. 1656. Amst. 1674. — H. Wallon: Hist. de l'esclavage dans l'antiquité, Par. 1847—1848, 3 vol. (Hauptwerk). — De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen âge et de sa transformation en servitude de la glèbe, pour faire suite à l'histoire de l'esclavage dans l'antiquité p. par Yanosky. Par. 1860.

Phil. Schaff: Geschichte der alten Kirche. Leipz. 1864. §. 89. Die Kirche und die Sklaverei. §. 152. Die Staatskirche und die Sklaverei. — Ders.: Slavery and the Bible 1861.

Tzschirner: De dignitate homin. per religionem christianam adserta, in opusc. 1829.

Verhältnisse, nicht durch ein mit Gewaltthaten verbundenes Zurückfordern der Menschenrechte, auch nicht durch Entwicklung politischer Redekünste erfolgt sei; denn Begebenheiten dieser Art entgehen der Geschichte nicht leicht, und Alles ist geschäftig, ihr Andenken in tausendfacher Gestalt von Geschlecht zu Geschlecht zu erneuern. Man wird überhaupt die Bemerkung nicht ganz unwahr finden, daß, wenn Ereignisse so glücklich sein sollen, bis in ihre bedeutenderen Einzelnheiten herab, die Aufmerksamkeit von Tausenden durch Jahrhunderte zu beschäftigen, es nur zu oft weit weniger auf ihre innere Bedeutung, als auf die Form, in welcher sie sich entwickeln, auf den äußeren Glanz, von welchem sie umgeben sind, mit einem Worte, daß es nur zu oft weniger auf die Sache selbst, als auf die Art ihrer Erscheinung ankomme.

Ist aber deßhalb die Vernichtung der Sklaverei auf dem Gebiete der christlichen Kirche weniger wissenswerth, weil sie in geräuschloser Stille, ohne alles Gepränge, ohne Aufwand glanzvoller Beredsamkeit, ohne den Umsturz bestehender Verfassungen, ohne offenen Kampf und Blutvergießen erfolgte? Mir schien es, daß gerade die Anspruchslosigkeit und Einfalt, mit welcher eine so große Wirkung hervorgebracht wurde, das Werthvollste an ihr sei, dasjenige, was ihr erst das wahrhaft christliche Gepräge aufdrückte: Denn der Geist des Evangeliums liebt, ja fordert schlechthin, in solcher Weise zu handeln, so daß es mir nie zweifelhaft war, ihn überall gar nicht oder nur in geringen Spuren dort anerkennen zu dürfen, wo ein entgegengesetztes Verfahren angewendet würde. Gemäß dieser Betrachtungsweise der Dinge stellte sich mir also eben deßhalb die Geschichte der Aufhebung der Sklaverei so wissenswerth dar, weil die Geschichtschreiber so wenig von ihr wissen; und das Anziehendste war mir gerade das, mich vollkommen zu überzeugen, ob auch wirklich dieselben nach ihrer gewöhnlichen Art Ursache hatten, nicht sonderlich viel davon zu sprechen, und sich am Ende mit der Thatsache zu begnügen, daß sie aufgelöst sei. Was ich gefunden habe, theile ich hier den Freunden des Christenthums mit, welches die wunderbare Eigenthümlichkeit hat, öffentlich und vor allem Volke aufzutreten, wenn es seine Lehre verkündet, aber sich zurückzuziehen, wenn es nach ihr wirkt, dort das Licht, hier das Dunkel zu lieben.

Möhler hat das große und unbestrittene Verdienst, das Kapitel der Aufhebung der Sklaverei durch die Kirche in die Kirchengeschichte eingeführt zu haben; weil er ein ganz neues Feld bebaute, so konnte er auch nicht mehr als einen Versuch dieser Geschichte geben, wie er selbst jene Arbeit nennt. Er handelt von der Entstehung der Sklaverei, dem Zustande der Sklaven in der alten Zeit und Welt, wobei er neben den Schattenseiten auch die Lichtseiten in der Anschauung über die Sklaverei und der Behandlung der Sklaven nicht übersieht. Hierauf läßt er die christliche Anschauung des Sklaven folgen, womit er die Darlegung der nächsten Folgen, welche diese Anschauung für ihn hatte, verbindet; erst dann folgt die Beschreibung dessen, was im Christenthum zur Aufhebung der Sklaverei geschah und wie es geschah. Aus dem dritten Jahrhundert führt er an, daß nach Origenes die Christen „sehr thätig und glücklich in Bekehrung der Sklaven gewesen waren, und diese hinwiederum ihre Verhältnisse bestens benützten, um in ihren Kreisen dem Christenthum Anhänger zu erwerben. Besonders widmeten sie den Frauen und den Kindern des Hauses ihre apostolische Aufmerksamkeit, machten sie mit dem Heiland der Welt bekannt und führten sie in das Christenthum ein." Sehr ausführlich führt Möhler die Stellen des Johannes Chrysostomus über die Behandlung der Sklaven an, und schreibt demselben ein sehr großes Verdienst für die Aufhebung der Sklaverei zu.[1]) Im Abendlande habe zuerst Ambrosius die Sklaverei eingehend behandelt; nach ihm habe das Meiste und Tüchtigste der heilige Augustin darüber vorgetragen. Auch in den Reden des Petrus Chrysologus sei Schätzbares enthalten.

Das erste Beispiel der Freilassung im Großen gab der römische Stadtpräfekt Hermes, welcher zur Zeit Trajans vom Papst Alexander I. bekehrt wurde. Er trat mit seiner Gemahlin und seinen Kindern und zwölfhundert Sklaven nebst sämmtlichen Angehörigen derselben zum Christenthume über. Am Osterfeste, an dem sie getauft wurden, ertheilte er ihnen zugleich die bürgerliche Freiheit. Zugleich entließ er sie mit reichlichen Geschenken.[2])

Durch den heiligen Sebastian war u. A. die Bekehrung des Präfekten von Rom, Chromatius, bewirkt worden; vierzehnhundert Sklaven traten mit demselben in die christliche Kirche ein; Chromatius gab sie auch sämmtlich frei, mit den Worten: Diejenigen, welche anfangen, Gott zum Vater zu haben, sollen keine Menschenknechte sein. Auch er schenkte den Freigelassenen das Nöthige.[3]) — Besonders häufig

---

[1]) Phil. Schaff ist der Ansicht, daß Möhler den Einfluß und die Wirksamkeit des Chrysostomus überschätzt habe.

[2]) Act. Martyr. S. Alex. c. 1. Boll. T. I. Mai. p. 371.

[3]) Boll. Tom. II. Jan. p. 275.

wurden die Befreiungen von Sklaven, als christliche Kaiser die römische Welt regierten, und fromme Familien ihren Neigungen ungehinderte Folgen geben konnten. — Eine große Veränderung in der Lebensweise war eingetreten, welche viele tausend von Sklaven entbehrlich machte, und ihren Besitz als zwecklos darstellte.[1]) Die heilige Melanie die Jüngere entließ im Einverständnisse mit ihrem Gemahl Pinius achttausend Sklaven, mehrere andere, die nicht frei werden wollten, schenkte sie ihrem Schwager Severus.[2]) Sie hatte aber auch Besitzungen an mehreren Orten von Italien, in Sicilien, Gallien, Spanien, Britannien und Afrika. Sie verkaufte auch diese, und lebte, frommen Widmungen ergeben, so dürftig, wie der Geringsten Eine, während die entferntesten Gegenden des römischen Asiens durch ihre Wohlthaten während des Dranges arger Zeiten sich gestärkt fühlten. — Von dem seligen Samson, den die Griechen Xenodochus nannten, erzählt sein Biograph: Die Heerden von Sklaven wollte er nicht behalten; vielmehr wollte er sie edlen Sinnes frei wissen, und gab ihnen Hinreichendes zur Nothdurft des Lebens.[3]) — Salvianus sagt, täglich würden Sklaven, und nicht einmal immer die Besten, mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt; was sie als Sklaven im Hause des Herrn erworben hätten, dürften sie frei mitnehmen, womit sie dann einen Hausstand begründen könnten.[4])

Der christliche Geist verhinderte auch nach Kräften, daß Freie nicht immer noch Sklaven würden, und kaufte solche los, die es eben durch Gefangenschaft geworden. Ein Theil der kirchlichen Einkünfte war dazu durch fromme Bischöfe bestimmt; Ambrosius erwidert dem Symmachus: Sie (die Heiden) sollen die Gefangenen zählen, die sie losgekauft, die Gaben, die sie den Armen gereicht, die Unterstützungen, die sie den Vertriebenen geboten haben.[5]) Die bürgerliche Gesetzgebung wurde unter dem Einfluß des Christenthums immer milder, und war in mancher Beziehung selbst auf Verminderung der Sklaverei berechnet.

---

[1]) Hieron. ep. 54 ad Pammach. cf. ep. 47 ad Fur.

[2]) Pallad. histor. Laus. c. 119.

[3]) Bolland. t. V, Juni. S. 267.

[4]) Salvian. ad eccles. cathol. 3, 7 (Gallandi, X, 71).

[5]) Ep. 18. Ad Valent. n. 16. — Socrat. 7, 21.

Ein Sklave, der in einer Krankheit verlassen wurde, war frei.[1]) Auch die christlichen Kirchen genossen das Asylrecht, wie ehedem die heidnischen, und bei einer gerechten Klage gegen die Herrn, wurden sie unter Leitung der öffentlichen Behörden an einen Andern verkauft; fand sich aber, daß der Sklave der schuldige Theil war, so sollte er in der Kirche die Versicherung der Verzeihung erhalten und zurückkehren.[2]) (Am 18. April 321 erließ Constantin an den Bischof Hosius ein Dekret, worin die Sklaven als frei erklärt werden, deren Freilassung in Gegenwart der Bischöfe und vor der Kirche, oder durch Geistliche in irgendeiner Weise ausgesprochen worden sei.[3]) Früher durfte die Freilassung nur vor dem Prätor oder dem Consul geschehen, was die Ausführung des Vorhabens sehr erschwerte. Nun sollte es Jedem so leicht als möglich werden, die Sklaven zu befreien; die Päpste erfreuten sich des Rechtes, durch Ausstellung von bloßen Urkunden freizulassen.[4])

Die heidnische Sklaverei wurde überall, wohin sich das Christenthum verbreitete, im Begriff aufgehoben, d. h. anerkannt, daß kein derartiger innerer Unterschied zwischen den Menschen bestehe, daß die Einen an sich eine substantiell edlere geistige Natur hätten, oder vielmehr allein durch die Geburt schon wahrhaft geistig, eben darum zu Herren bestimmt, zur Würde einer Person erhoben seien; während die Anderen, an sich niedrigern Wesens (gleichsam eine Seele ohne Geist), nur zur Knechtschaft der Uebrigen geschaffen worden, lediglich den Werth einer Sache oder eines Werkzeugs für jene erhalten hätten.

In Folge dieser Einsicht wurde, in Verbindung mit dem neuen, von Christus ausgegangenen Leben überhaupt und auf ausdrücklichen Rath der Kirchenvorsteher, die Sklaverei selbst in ihrer äußeren Erscheinung durch den freien Entschluß Einzelner vielfach aufgehoben, dort aber, wo sie als äußeres Institut noch fortbestand, doch auch

---

[1]) Cod. Theod. 7, tit. 6.

[2]) Gregor. M. ep. III. 1.

[3]) Sozom. I, 9. — Cod. Theodos. l. c. — Tillemont, hist. des emp. 4, 168 sq.

[4]) Gregor. M. epist. VI, 12. Vos Montanam atque Thomam famulos sanctae Romanae ecclesiae — liberos ex hac die civesque Romanos efficimus, omneque vestrum vobis relaxamus peculium.

zugleich sehr gemildert; dagegen hat die Kirche eigenmächtige Befreiung der Sklaven verboten, und mit der Excommunication belegt, und kein äußeres Gesetz ist von ihr erlassen worden, nach welchem die Herren die Sklaven hätten entlassen müssen.

So die christliche Kirche unter den Griechen und Römern in Ansehung der Sklaverei. Ganz dieselben Grundsätze, ganz dasselbe Verfahren finden wir nun auch im Verlaufe des Mittelalters, als die germanischen und übrigen nordischen Volksstämme in ihren segnenden Kreis eintraten. Die lange Geduld aber, mit welcher die Kirche dem Bessern entgegengeharrt hatte, wurde nun mit dem erfreulichsten Erfolge belohnt; der christliche Geist, stille und langsam, aber darum nur um so tiefer und gründlicher wirkend, schuf sich von selbst die ihm entsprechende Gestalt, und streifte die ihm fremde ohne Revolution ab, ja ohne alles äußere zwingende Gesetz; denn ein solches wurde nur da und dort gegen die letzten Reste der Sklaverei angewendet, nachdem sie in sich selbst schon völlig überwunden war, kein lebendiger Zusammenhang mehr zwischen ihr und der großen Masse der Christenheit stattfand, und sich längst andere gesellschaftliche Ordnungen an ihrer Stelle gebildet hatten. Da übrigens die abendländische Kirche ein aus sehr verschiedenartigen, der geistigen Bildung nach höchst ungleichen Theilen zusammengesetztes Ganze ausmachte, indem manche Stämme theils mehrere Jahrhunderte später als andere, zu ihr bekehrt wurden, theils durch widrige Schicksale, auch nachdem sie schon längst christlich waren, wieder von einer höheren, bereits erklommenen Bildung herabgeworfen wurden, so hörte auch die Sklaverei nicht überall zu gleicher Zeit auf.



